فلسفة القدر

في فكر المعتزلة

الدكتور سميح دغيم

دار الفكر اللبناني
بيروت



للطباعة والنشر

كورنيش المزرعة - تجاه غلوب بنك
هاتف: ٣١١٥٧٨ - ٨٦٣٣٩٢
ص.ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠
تلكس: DAFKLB 23648 LE - بيروت، لبنان

الطبعة الأولى ١٩٩٢

تصدير الطبعة الثانية

سبع سنوات مرت على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب. واليوم نحن بصدد إعادة طبعه ونشره مرة ثانية لاعتبارات عديدة، جل ما يقال فيها أنها تتمثل بمسألتين أساسيتين.

ــ الأولى تتعلق بالمسار العام للأبحاث المتعلقة في مجال علم الكلام الإسلامي. فمنذ صدور الطبعة وحتى اليوم لم ينشر أي جديد على صعيد تحقيق النصوص الكلامية الاعتزالية. إما لعدم العثور على شيء جديد ومستجد في هذا المجال. وإمَّا لإحجام أولئك الذين يملكون المخطوطات عن نشرها لاعتبارات نجهل أبعادها ومغازيها. حتى أن الأستاذ في جامعتي يوبنجن «فان أس» والمتخصص بنشد نصوص الاعتدال والكلام لم يقدم أي جديد في هذا المجال طيلة الفترة التي نتحدث فيها. أما على صعيد الدراسات التي تتناول علم الكلام عادة والمعتزلة خاصة، فإننا لم نعثر على ما هو جديد وحديث في هذا المجال. هذا القصور ليس عائداً فقط إلى الافتقار إلى نصوص جديدة وحسب، بل هو عائدٌ أيضاً إلى قصور في تضمين النصوص التي بين أيدينا نظرات جديدة تتماشى مع واقع الحال وما آلت إليه طروحات العصر الحديث.

ــ الثانية تتعلق بمضمون الكتاب الذي بين أيدينا والذي ارتأينا إعادة نشره والتركيز على مسألتين هامتين فيه:

١ ــ مسألة الفعل الإنساني وبالتالي معالجة مفهوم الحرية في أبعاده العملانية والنظرية.

٢ ــ مسألة المصطلح العربي والذي أولاه المعتزلة أهمية شديدة في أصوله وتكوينه.

انطلاقاً من كل ذلك نود أن نلفت الانتباه إلى أن محاولتنا هذه لا ترمي إلى إضافة بحث نظري إلى جانب ما هو موجود ومتراكم، بل أننا نبغي أن نبين أن المشكلة الأساسية تكمن في مأزق المفاهيم النظرية التي نختزنها والتي تحتل حيِّزاً كبيراً من وجداننا.

هذا الاختزان يفترض فيه أن يشكل عملياً السياق المعياري الذي ينعكس أفعالاً عملية وسلوكات جزئية. هذه المفاهيم النظرية ظل البتحثون في التراث يرددون مضامينها وكأنها قوالب جامدة يمكن إسقاطها عملياً في مجال السلوك اليومي لتفسيره وتبرير قصوره عن التماثل معها. وكأن المسألة هي أننا لا ندرك أبعاد هذه المفاهيم وأننا مقصرون عن تمثلها وبالتالي فإن المأزق هو في السلوك العملي الذي لا يتضايق مع تلك المفاهيم.

والمسألة في رأينا معكوسة والمأزق هو في أننا ننطلق من المفاهيم النظرية نحو تشكلاتها العملية، فيما الصحيح هو أن ننطلق من عالم الأعيان (السلوك العملي) إلى عالم الأذهان (المفاهيم النظرية). الإنطلاق من العمل نحو العلم الذي يتوسع باتساع العمل.

إن هذه الإشكالية واضحة تماماً في مذهب المعتزلة، لذلك سعوا عبر وسائل منهجية «قياس الغائب بالشاهد» أي توثيق الأيسيات بالقِدّريات، وعبر وسائل لغوية (المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي) إلى إبراز المسألة بكل أبعادها الذهنية والعينية.

وعليه، فإن الغوص في عندياتهم لا يقودنا إلى المجالات النفسانية والميتافيزيقية فقط كما يحلو للبعض أن يصور أبحاثهم في هذا المجال، بل إن انطلاقتهم ذات أبعاد عيانية تجريبية مستبكة في قوالب ذهنية ومؤطرة في لسانيات ملتصقة التصاقاً شديداً بالقِدّريات.

سميح دغيم

بيروت ــ ربيع ١٩٩٢

الإهـداء

إلى والدي الحبيبين...

شـكـر وتقـديـر

لا بد لي في مستهل هذا المؤلف من أن أتوجه بالشكر والتقدير للاستـاذ فريـد جبر على الجهود التي يبذلها في إعادة إخراج الفكر العربي بمضاءات جديدة. وما هذا العمل الذي نقدمه اليوم إلاَّ ثمرة من ثمرات توجيهاته وتطلعاته. فخطاه الـرائدة في هـذا المجال أكـثر من أن تعد، وتعـاوننا وإيـاه مع بعض الـزمـلاء أدى وسيؤدي إلى استقراءات حديثة في مجال تخريج التراث الفكري العربي.

فله منا كل التقدير لعلَّ في ذلك بعض وفاء.

سميح دغيم

تقديم

فلسفة القَدَر في فكر المعتزلة!

لم يكن اعتماد هذا القول واخراجه عنواناً لكتاب بكامله، عمل تحكم واعتباط أو نتيجة تصادف واتفاق؛ إنما جاء اختياراً مصمماً نشأ عن وعي مدبّر هُيِّء له في ضوء تخطيط محكم شامل. وهو التخطيط لإشادة نتاج فلسفي على اسس وأركان مستمدة من اصالة الفكر العربي. على أن تتشعب هذه الأسس والأصول معاني فلسفية تنصح من ناحية بالإنسانية الرحبة السمحاء وتبرز من الأخرى متحققة في بنى نازلة في صيغ يدرك فيها القارىء العربي طبيعة لغته وخصائص بيانها. وهي نظرة لا يريد اصحابها تسخيرها في مجال الخلق والابتكار فقط، بل حتى في نقل المذاهب والأفكار الأجنبية.

ذلك بأن من شأن هذه الأخيرة أن تردنا بلون غير الذي يستسيغه الذوق العربي فتبقى، حتى بعد نقلها إلى اللغة العربية، وهي حاملة طابع الدخيل. صحيح أنها، بكونها حقائق فلسفية، تدعي على الأقل أنها وليدة العقل البشري الذي، مثل الطبيعة البشرية، هو هو في كل زمان ومكان. لكن بروز هذه الحقائق الفردي الشخصي في إنسان معين من بيئة معينة يختلف عنه لدى إنسان آخر ينتمي إلى بيئة أخرى. بل من الطبيعي أيضاً أن يقع هذا الاختلاف بين إنسان وآخر حتى في البيئة الواحدة ذاتها. ومن ثم الفروق في بنيان وصياغة النظر إلى الأمور والحياة، الذي هو منطلق التحقيق الفلسفي. فإن هذا النظر لدى انسان ما من بيئة ما انما ينطلق من زاوية تختلف عن التي يكون فيها انسان ما غيره، سواء أكان من البيئة ذاتها أو من بيئة ما أخرى. وهذا الفرق في زاوية النظر إنما هو الذي تَتَقوَّم به البنى والصيغ التي ينسبك فيها النظر وما ادركه من حقيقة في الاعيان. ومن ثم واجب ناقل المعاني من لغة إلى أخرى أن يتبين، في اللغة المنقول إليها، قرائن تماثل تلك التي اقترنت، في اللغة المنقول منها، بالمعنى الأصل المقصود نقله. فما له بعدئذ إلا وان

يستند إلى هذين الطرفين المتماثلين من القرائن ليخرج ذلك المعنى الأصل نازلاً في البنى والصيغ التي تلائم جوه الفكري الجديد.

تلك هي الخلفيات المنهجية التي دفعت إلى «اختيار» لفظة «القَدْر» بجمعه «القِدَر» أو «القُدُر» لاستخدامها في كتابنا هذا انطلاقاً من عنوانه، لقد وضع هذا الكتاب أصلاً رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة من جامعة القديس يوسف البيروتية. والمفروض في كل رسالة أن تكون بياناً لدعوى أو قضية نظرية يريد صاحبها أن يدافع عنها ويحتج لها. ولقد رأى صاحب رسالتنا تقارباً، بل تشابهاً لا بل ضرباً من التماثل في المعاني بين مذهب المعتزلة وتيار فلسفي غربي اختلفت مذاهبه، لكنها شملت كلها بعنوان واحد نقلوه إلى اللغة العربية بالعنوان «فلسفة القيم». على أن اللغة الأصل التي نقل عنها هذا العنوان كانت اللغة الفرنسية حيث كانت اللفظة التي قابلوها «بالقيمة» هي لفظةValeur. وهي كلمة يعترف الاختصاصيون الفرنسيون أنفسهم بأنها لا تخلو من اللبس والاشتباه، لأنها تدل، في الآن نفسه، على «القيمة» وعلى ما هو الأصل والمصدر الذي منه تنبعث هذه القيمة. وهما معنيان مختلفان دُلَّ عليهما في اللغة الالمانية التي هي لغة منشأ فلسفتنا الأصل، باللفظتين Wert و Geltung: فاللفظة الثانية تدل على «القيمة» في حين أن الأولى تعني أساس هذه القيمة، الأصل الذي إليه تستند وترتد ومنه تنبعث لتفرض ذاتها. حتى إذا انقلبنا على الفكر العربي لنخرج من المصطلح الموافق في مقابل هذا كله، تنبهنا إلى أن للشيء في الفكر العربي قدره الذي به يتقوم، فيبرز قيمته؛ ثم يعين في ضوئها لذلك الشيء ثمنه. ومن ثم صحة التقابل بين «القَدْر» العربي من ناحية والـ Wert الالماني والـValeur الفرنسية بمعناها الأصلي من الأخرى للدلالة على أصل «القيمة» ومصدرها. على أن نقابل بهذه الأخيرة الـ Geltung الالماني والـ Valeur الفرنسية بمعناها الفرعي. فيلوح لنا حينئذ أنه أحرى «بفلسفتنا» أن تسمى «فلسفة القُدُر» منها أن تعنون «بفلسفة القيم». على أنها معروفة أيضاً، في الفكر الغربي، بعنوان الـ axiologie الذي يمكننا أن نقابله عندئذ في الفكر العربي، «بالقِدَريات». فيكون أصحاب تيارنا الفكري والاختصاصيون في مذاهبه المختلفة «القِدَريين» أو «القُدُريين».

والذي يقوِّي الاعتقاد بصواب «اختيارنا» هو المبدأ أو المنطلق الفكري الذي منه وبه تتطور «القِدَريات» وتتوسع وتتشعب بمعانيها ابواباً وفصولاً. وهو أن «الإنسان خالق لقِدَره»، سواء أدلت على أفعاله بالذات أم على نتائج هذه الأفعال ومولداتها. على أن أصلها الخالق في الإنسان، هو، في الأمرين كليهما، حرية هذا الإنسان واختياره. فضلاً عن أن اللفظة الفرنسية التي قابلنا «القدْر» بمعناها الأول الأصل، إنما تشتق من مصدر

يفيد هو ذاته «القوة» و«القـدرة» إذ يقال في الفـرنسية Valoir c'est pouvoir أي «القـدْر هو القدرة». فلا غرو ان ذكّرنا هذا كله بمبـدأ المعتزلـة المعروف. وهـو أن «الإنسان قـادر على خلق أفعاله». ثم ان من شأن هذا المبدأ أن يحيلنا بدوره على النظرية المشهورة التي حولهـا دارت المناظرات والمجـادلات بين اعـظمي مذاهب السنـة واوسعيها انتشـاراً، أي المعتزلـة والأشاعرة. اعني مسألة «المقدور بين القدرتين» أي قدرة الله وقدرة الإنسان. فما لنـا حينئذٍ إلاّ أن نضع حقلاً دلالياً لكل ما بعث إليه الفكر العربي من تخـريج مصـطلحات في مجـال هذه المسألة. فننـدهش لما يمكننا عندها أن نتبين من تقابل في المصطلح بين هذا الفكـر من ناحية و«فلسفة القُدُر» أو «القُـدُريات» من الأخـرى. وحسبنا للتيقن من ذلـك، أن نقف عند مبدأ المعتزلة وحده! فإنه يشتمل عـلى لفظة «قادر» و«خلق» و«أفعال»؛ ولا يخفى مـا كأنه، بين هذه الألفاظ، تقارب في المعنى إن لم يكن ضرباً من الترادف. فإن مبدأنا يـرتكز كله على مفهوم «الخلق» الواقع بين مفهومي اللفظتين الاخـريين اللتين يضمنان لـه تفسيراً جاء أقرب إلى تفسير الماء بالماء منه إلى أي شيء آخر. فالقادر «هو صاحب «القدرة»، التي بها يكون «التقدير» الذي بدوره يعني «الخلق»؛ في حين أن «الفعل» مفـرد «الأفعال» يكـاد يعني «الخلق والابداع والاختراع»؛ إذ أن كـل هذه الألفـاظ «متقاربـة المعاني» (الكليـات، ١ : ٢١). ومن ثم تشديدهم على أنه لا فاعل إلا الله».

وكل هذا ان دل على شيء فعلى أن القصد من مبدأ المعتزلة إنمـا كان ابـراز الإنسان مخترعاً مبدعاً يشارك، من وجه ما، الله ذاته في خلقه وتنزيهه. وهذا هو بالذات ما تهـدف إليه «القِدَّريات» أو «فلسفة القُدُر». فإن أصحابها من غير المؤمنين، مثل شلر وهرتمان، إنما يصـوِّرون الإنسان بـأنه هـو «المطلق الأعـظم» ورب القُدُر، فيه تنصهر وكلهـا «مجردات» «مـطلقات». امـا «القُـدُريون» المؤمنون فـإنهم ينزلـون القدرْ «من فعـل الإنسان عـلى أنـه «المحل» الذي يتم فيـه لدى «الفـاعل المخلوق» جمعـه «بالفـاعل الخـالق». بحيث أن هذا «الجمع» إنما يتحقق بجذب الهي نتيجته اشتراك الإنسان، هنا أيضاً، في خلق الله وتنزيهه. وهو اشتراك يكون في الإنسان منبع انشراح واطمئنان يجد بهما صاحبهما العون الأقـوى على تحمّل مسؤولياته وممارستها في مجتمعه. لكنهم لا يتصورون هذا «الاشتـراك في الخلق» بمعنى الخلق المطلق أي «اخراج الأيس من الليس». بل انه، في نظرهم، عمل على مادة سـابقة عليها يقبلون فيجردونها من «قدر» و«صورة» ليقوِّموها «بقدر» آخر وصورة أخرى يضمنونها إياهما بقصودهم ودواعيهم. وهذا بـالضبط هو الـوجه الـذي عليه يفهم المعتـزلة الخلق في قولهم عن الإنسان انه «قادر على خلق افعاله». فإنهم يشرحون هذا «الخلق» بأنه لا يتحقق «عـلى وجه الايجـاد والإبداع والاختـراع»، بل «عـلى وجه الحـدوث» أي «تجدد الـوجود».

ويعنون بذلك، انا، معشر الناس، إنما «نخلق» افعالنا بأن نعمد إلى وجود سابق نفرغه مما كان به وفيه لنملأ عليه جوانبه بدواعينا وقصودنا. فنقيمه وهو بحال له جديدة وعلينا مستجدة، وإنما نفعل ذلك كله في ضوء حسن وخير نتبينهما في «الفعل الجديد» الذي «نريد» و «نختار» احداثه. ونحن إذ نعمد إلى هذا كله ونكشف عن مصطلح المعتزلة في المجال الذي نحن إليه، إنما نفتح أمام المفكر العربي المعاصر آفاقاً وننبه فيه معاني لم يكن قط ليحلم بها قبل ذلك!

لكن لسنا هنا في مقام «التقدير» «والتقييم»، بل في مهمة ابراز وجوه التقارب وحتى التماثل، معنى ومصطلحات، بين فكر المعتزلة العربي و «القُدْريات» أو «فلسفة القُدُر» الغربية. ولقد تسنى لنا، حتى الآن، أن نتبين، من هذا القبيل، جانباً لا يستهان به، وذلك انطلاقاً من مبدأي أو منطلقي الطرفين فقط، اعني «ان الإنسان خالق لقدره» لدى «القدريين الغربيين»، وانه «قادر على خلق افعاله» في مذهبنا الاعتزالي العربي. لكن ثمة في الطرفين، بالإضافة إلى منطلقيهما، جوانب تقارب وتماثل، إن لم تكن، من الموضوع الذي يهمنا، في أهمية هذا المنطلق، فهي، من الموضوع ذاته بمنزلة الفروع من اصلها. صحيح أنها لا تدل مباشرة على صحة اختيارنا لفظة «القدر» مصطلحاً نقابل به الـ Wert الالماني والـ Valeur الفرنسية بمعناها الأول، مثلما كان الأمر مع «المنطلق» ذاته، لكنها بانتمائها العضوي إلى كل من «القدريات» وفكر المعتزلة، إنما تعزز ذلك الاختيار وتبرز اهلية مصطلحنا إلى أن يفيد خير افادة المقصود منه ومن استخدامه في المجال الذي نحن إليه.

ذلك بأن القُدُريات الغربية اخذت تنفصل عن الماورائيات أو المتافيزيقا، و «الأيسيات» أو الأنتولوجيا منذ أوائل القرن التاسع عشر مع كنط ومن ذهب مذهبه بعده. ثم أخذت تتميز، شيئاً فشيئاً، عن العلوم الإنسانية الأخرى، وفقاً لظهورها الواحدة تلو الأخرى. بحيث انها تبرز اليوم وليست هي النفسانيات أو علم النفس، ولا هي المجتمعيات أو علم المجتمع، ولا هي الآداميات أو الانتروبولوجيا أي «علم الحيوان» الذي هو «الآدمي». فالفرق بين «القُدُريات» وبين هذه العلوم كلها هو أنها، من ناحية العلم والمعرفة أولاً إنما تنطلق من الشعور والادراك، بهما تعينّ «قدْرُها» «افترازاً» في مستوى الجماد، و «انتقاء» على صعيد الغريزة والحيوان، و «انتخاباً» أو «اختياراً» مع الإنسان. ثم انها، ثانياً، ومن ناحية العمل، إنما تباشر غرضها على أنه الرغبة وإشباعها انطلاقاً من الغريزة وانتهاءً حتى إلى أسمى «المرادات» عقلانية وروحانية. فلا يتقوم نشاطها «بالمكاشفة» المجردة الموصوفة بالموضوعية العقلانية الحيادية، بل «بالمعاملة» التي جل

ما يقصد منها هو أن تؤكد لصاحبها الحفظ والسلامة في وجه ما يعترضه من حواجز وحوائل وموانع إذ يحاول أن يحقق مآربه ويدرك مقاصدة. ومن ثم، ثالثاً وأخيراً، الموقف الذي تحدده القُدُريات لصاحبها والذي عليه تحمله. وهو ألا يهتم بالنظريات والكشفيات بقدر ما ينصرف إلى العينيات من خلالها يؤمن مصلحته على صعيد الحس والمادة وصلاحه على صعيد المعنويات والأخلاق. ونضيف إليهما صعيد الدينيات ان كان «القدري» من المتدينين المؤمنين. فلا يطلب المكاشفة إلا ليحقق لمعاملته التأكيد والنجاح. لكنه لا يتردد في أن يسخر هذه المعاملة الناجحة ليزيد مكاشفاته توسعاً ووضوحاً. فيقضي هكذا حياته بين الاستفادة من معاملاته من ناحية ليزيد مكاشفته تعميقاً وتوسيعاً، وتسخير هذه المكاشفة، بدورها من الأخرى، ليؤكد لمعاملاته مزيد السعة في دائرتها والعمق في اصالتها ونجاحها في مجال البعدين كليهما.

ولقد أدى هذا كله إلى أن أصاب الفكر العربي شيء من الفتور نحو ما كان يسميه، «فلسفة الأيس» ونظرياتها المحضة. فزاد اهتمامه تركيزاً على ما أخذ يسميه «فلسفة القدر» أو «القدريات». فأدى هذا الاهتمام إلى خلق مصطلح معين في الفلسفة الغربية وسّع، من حيث التعبير والصياغة اللغوية، امكان التقابل بينها وفكر المعتزلة بوجه خاص، بل والفكر العربي بوجه عام.

الواقع أن لغة هذا الفكر لم تكن، فيما هي عليه في حاضرها، لتلين وتسلس مطواعة لنقل معاني الفلسفة الغربية بكونها «فلسفة الأيس». لكن الظاهر مما سبق تحليله أن المصطلح الفكري الذي انبنى بصيغ هذه اللغة ذاتها لا يبعد عن أن يكون من اصلح الأدوات للدلالة على المعاني التي ولدتها، في الفكر الغربي، «القُدُريات» و«فلسفة القُدُر». وان بدا مصطلحنا العربي التقليدي، في هذا المجال، قاصراً بعض الشيء عن الدلالة على مستحدثات العصر وابتكاراته، فإنه لن يتقاعس عن الاعطاء الكريم الجيد على من أراد أن يشتق منه ما يليق بهذا الجديد المبتكر. فإنه بين يدي المفكر العربي المحلى بذوق لغته في بنيانها وانصياغها، إنما هو متهيء قابل للتطور والتطبيع. شرط أن يلائما الجو الفكري والمعنوي الذي له وضع ومنه وفيه نشأ واستوى ابان انطلاقه وبدايته وعلى مدى انسياقه مع الفكر العربي في مراحل تاريخه.

وايا كان الحال فلقد لُمح اعلاه ان مذهب الاعتزال يتميز بتلك الجوانب الثلاثة التي سبق تحليلها. بل قد نشأ مصطلحه وتطور وفقاً لهذه الجوانب وبتأثيرها.

انه، من ناحية العلم، ينطلق، هو أيضاً، من الشعور والإدراك. بل انه، مثل

الفكر العربي بإجماله، إنما يقوم أساساً على «المعرفة بالحس والمشاهدة». وهي هذه المعرفة التي ترتقي شيئاً فشيئاً، مروراً بالظن و«العلم من بابه»، ثم الاعتقاد و«العلم من جنسه»، حتى تنتهي إلى اليقين الذي لا يخالطه ريب ولا شك. ثم ان الاعتزال يقوم، ثانياً، هو أيضاً، أصلاً وأساساً، على تصور الإنسان بأنه «المكلف» و«محل» «التكليف». وهذا يعني ان الإنسان إنما ينبني تصرفه، في فطرته وجبلته، على رغبات يجب اشباعها وحاجات ينبغي تلبيتها. فيقضي صاحب هذا الفكر حياته، هو أيضاً، ساعياً وراء مصلحته وصلاحه بدفق ونشاط يتجاذبها التناكر والتعارف. اما التناكر ففي وجه ما ينفر منه فيختلف عنه، واما التعارف ففي مقابل ما يميل إليه فيأتلف به. لا شك في أنه لا يخفى ما في هذا الموقف من الأمور والحياة من عندية شأنها أن تنكر على الفكر صفاءه وان تشوه العمل الصحيح الذي لا نريده إلا محكماً متناسقاً مع الواقع الثابت في الاعيان. لكن هذه العندية تستند إلى ذاتية توجهها وتسددها إلى ما فيه المصلحة والصلاح ابداً ودوماً. بحيث أن أصحاب هذا العمل، ان اخلصوا الولاء لهذه الذاتية، احسنوا التوفيق بين ما يرغبون فيه وما يجب عليهم. فأخذوا «الحسن» بما هو عليه في ذاته لا بأنه يوافق اغراضهم. فلا غرو بعد ذلك ان ابلوا البلاء الحسن فقاموا مختارين احراراً بمسؤولياتهم كاملة ونفعوا غيرهم بنفعهم انفسهم. وإنما يوفقون إلى هذا كله بكون كل منهم «فاعلاً» هو أيضاً «يشارك الله في خلقه وتنزيهه».

كل هذا نجده أو نستنتجه من صفحات هذا الكتاب الذي يجعل الآن بين ايدينا. فلا غرو ان اقبلنا عليه متشوقين إلى الاطلاع على ما من شأنه أن يتحفنا به من مصطلح المعتزلة في مجال «القَدَريات». فإنه يستهل بالتوسعات حول مفهوم القدر وعلاقته بالاختيار من ناحية، ومعنى الحرية المعاصر من الأخرى. ثم حول «التكليف»، «علة خلق العالم» ومنزلة السببية والعلية من هذا الخلق، فالتمييز بين الأحكام الطبيعية والأخلاقية. إلى أن يلي هذه التوسعات بحث شامل في «عناصر التقدير الإنسانية»، أي العلم والإرادة والقدرة، المتضافرة ثلاثتها على إخراج «الفعل الإنساني». فيتبين لنا حينئذ أن الإنسان «فاعل» حقاً، بمعنى أنه خالق لفعله لا «على وجه الابتداء والاختراع» المطلقتين، بل «على وجه الحدوث» أي «تجدد الوجود». وبهذا المعنى تكون مشاركته لله «في خلقه وتنزيهه». وهكذا هكذا حتى نتنهي اخيراً إلى معالجة موضوع، «احكام الأفعال». فينظر اليها في ذاتيتها وعلاقتها بفاعلها بحيث يمكننا أن نخرّج، بعد ذلك، «استحقاق» الأحكام الاخلاقية ومعاييرها». فتبرز حينئذ مسؤولية الإنسان بكل أبعادها، وفي أسسها الماورائية وفي أصولها النفسانية. وان كان بوسعنا أن نسمح لنفسنا بشيء، فهو أن نوصي القارىء

خيراً كل خير بالتحليل الموضوعي الدقيق الذي اتحفنا به مؤلف كتابنا حول «أحكام الأفعال». فإنا نتبين من خلال الصفحات المعقودة على مفهوم «الفعل» واصوله، كيف يمكننا أن نسدد العمل المشار إليه أعلاه، والذي هو «الفعل بفكر وروية». ذلك بأن لهذا «الفعل»، وان كان يتعلق بنا في اخراجه واحداثه، بناه وقواعده المستقلة عنا، من الواجب علينا أن نتقيد بها إن أردناه «حسناً» حقاً. فنعرف حينئذ كيف نميز في ذاتياتنا بين المحض عندي منها والذي يجيء، حتى مع موافقته رغباتنا وميولنا، موضوعياً موافقاً «للحق» الواحد فينا وفي غيرنا. فنرتاح عندئذ إلى تصرفنا لما يبعث فينا من انشراح واطمئنان. ولا غرو. فإنه يكون آنئذ تصرفاً قائماً على المسؤولية الواعية الصادرة عن شعورنا بمشاركتنا الله في «خلقه وتنزيهه».

ونحن إذ نثني على الدكتور سميح لتنبيهنا إلى ذلك كله في كتابه، لا يفوتنا ما ربما اخذ بعضهم عليه من نواقص قد يجدونها في هذا الكتاب. بل انا قد نكون اكثر الناس اطلاعاً على هذه النواقص، لا بل على غيرها مما قد يخفى على غيرنا، لتتبعنا مراحل هذا العمل منذ بداية وضعه وتواصل حلقاته. فنذكر على سبيل المثال لا الحصر، استبدال الدكتور سميح بلفظة «الأيس» لفظة «الكائن» للدلالة على الفلسفة التي اخذت «فلسفة القُدْر» تنازعها الصدارة، ان لم تحل محلها، في الفكر الغربي المعاصر. مع أن الوضع المخالف هو الذي كان قد اتفق عليه حتى نهاية مرحلة مناقشة الرسالة. ومع أن للفظة «الأيس» أيضاً، في مثل قوله «القدْر هو الأيس في حال الفعل» (ص ٢٦١) وقعاً لا ينهض منه لفظ «الكائن» إلا القليل في نفس القارىء المطلع المتضلع. فإن لفظة الأيس تفتح امامه الآفاق الشاسعة الواسعة من حيث الفروق المعنوية بين الفكرين الغربي والعربي. لكن لا ضير فإن للفظة الكائن، ولو كانت ما تزال قريبة إلى الثابت في الأعيان حتى الحسي منه، ان لها، اقول، من الوجوب والمطلقية ما لا يقل شأناً وقدراً عما للفظة «الأيس» منهما. ولقد وردت في مسند ابن حنبل مطلقة على الله ذاته اذ يوصف تعالى بأنه «كائن بعد كل شيء». هذا فضلاً عن أن «الأيس» هو وليد التنظير الذهني الغربي. وكأن الفكر العربي، الذي ما يزال ملتصقاً بالعينيات حتى في حال كونها معقولات في الأذهان، لم يرقه استخدام هذا المفهوم، «فأماته» بعد أن كان قد اصطلح على استخدامه، في أوائل تاريخه، ردحاً من الزمان. ولربما ابى الدكتور سميح إلا أن يبقى في جو فكره العربي، ولو كلفه ذلك ظن الغير به ضعف الالمام بالفكر الغربي. فآثر اسقاط «الأيس» واستبدال «الكائن» به. فإن المفكر المبدع ليس من كان همه حسن ظن الناس به، بل من سعى

جاهداً مخلصاً إلى إحياء تراثه مأخوذاً بحد ذاته وجعل هذا التراث جديداً دائماً على قومه وذويه.

وهذا هو العمل الذي حاول دكتورنا أن يقوم به هنا. فإن رأى بعضهم في محاولته نقصاً ما، فليذكر أولاً أن الكمال إنما هو لله. وليذكر، ثانياً، ولا سيما ان كان ممن قرأ الكتاب بإمعان، أن حسب الدكتور سميح فضلاً علينا أنه وضع بين أيدينا مصطلحاً فكرياً عربياً خالصاً لا ثمن له، لأن «قدْرَه» أعظم من أن «يقوم». ذلك بأنه مصطلح يمكننا من أن نتصور كيف عسى أن يكون موقف الإنسان العربي من حاجات عصرنا ومستلزماته.

فريد جبر
بيروت/الأشرفية
١٣ حزيران ١٩٨٥

تمهيد

الحق يقال ان من الموضوعات التي تناولها الفكر الفلسفي العربي الاسلامي ما هو بعيد عن تفكيرنا الحديث ومنها ما هو من صميم حياتنا المعاصرة. واذا كان لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل سواها، وله منهجيته الخاصة في البحث والتعليل فان اهم جماعة يمكن لعصرنا الحاضر ان يرثها في بعض المواضيع التي طرحتها وفي وجهة النظر التي اعتمدتها هي جماعة المعتزلة.

واذا كان الفكر البشري هو نتاج حركة تطورية تصاعدية، متفاعلة بعلاقة جدلية مستمرة الاتساق، فهذا يقتضي ان تكون الطروحات الفكرية ومناهج البحث التي آل اليها عصرنا الحاضر ناجمة عن تعمق الفكر بموضوعات التراث مأخوذة من جانبها الانساني فقط. بمعنى اخر ليس هناك فصل قاطع بين موضوعات التراث من جهة وطروحات العصر الحاضر من جهة ثانية، بل ان الثانية نابعة من الأولى، وهي دفق استمراري متصل يعي التراث وموضوعاته بمضاءات العصر الحديث.

ان العودة الى التراث العربي تقتضي من الباحث اخذ موضوعاته، وفهم طروحاته في ضوء ما آل اليه العقل البشري اليوم، وفي ضوء اهتمامات الانسان المعاصر التي ترتد اصلا الى التركيز على انسانيته ومعياريات هذه الانسانية. فوجدانية التراث لا تعني اطلاقا الاستغراق الكامل في قوالب وعقلية السلفيين، بقدر ما تعني رؤية انعكاسية تستقرىء القسمات الفكرية لهذا التراث والمعياريات المتحكمة بها.

ان انسان اليوم لم يعد يهتم الا بتحقيق ذاته في هذا العالم من خلال العمل الذي يقوم به. فالعلم للعمل، به يتركز الانسان في ذاته وفي كونه، وبقدر ما يتسع العمل بهذا المعنى وبذلك القدر ذاته يجب ان يتسع العلم. كل ذلك يبقى دائما نسبيا بالنظر الى العالم

وبالنظر الى المعلوم. فالسؤال الدائم ماذا يجب ان نعلم، يستتبع حتما سؤالا اخرا، ماذا يجب ان نفعل او نعمل؟[١] سؤالان متلازمان، الثاني يثير الاول ويوسع نطاقه دائما. وفي ضوء هذين التساؤلين بدأ انسان اليوم يرى ذاته أصلاً لعلومه واعماله، ومعياراً للتيقن من صحتها وقدرها. فهي في مجمل الاحوال ليست مفروضة عليه من خارج، وحتى لو كان الامر كذلك فهو لا يقبلها الا بعد التيقن من صحتها ومدى مطابقتها للاعيان من جهة ولسكون نفسه من جهة ثانية.

بهذا الاعتبار نرى ان من جملة التيارات الفكرية ذات السمات العقلانية التي يمكن لابناء عصرنا اليوم ان يرثوها في منهجية بحثها، هو تيار المعتزلة. والحق يقال ان التراث المشرق في هذا الفكر يشكل منطلقا اساسيا يمكن العودة اليه لجعله امتدادا تاريخيا ومخزونا غنيا يفعل فعله في حاضرنا ومستقبلنا. لذا فان دفع مسار التاريخ الى الامام ووصل مراحله المتعاقبة بمضاءاتٍ مستجدة ومتلائمة مع عملية النمو والتطور العقلي، يجعل من تراثنا زادا قويا وطاقة فعالة تصب في اطار الحلول التي يصبو اليها انساننا العربي اليوم.

فالموضوعات التي طرحتها المعتزلة، والمنهجية العقلية التي اعتمدتها في البحث، لا تزال ماثلة في بعض جوانبها امام اعيننا، بل هي في الحقيقة تشكل قسما كبيرا من اهتمام الانسان الدائم بمشكلاته. انها موضوعات تتعلق بقضية الانسان وحريته ومصدر علمه وافعاله، وما ينتج عن ذلك كله من علاقة بينه وبين الخالق. هذا ما نطلق عليه اليوم في الفلسفة الحديثة، اسم «فلسفة القِدَر» أو القُدُر[٢]. التي تفرد للفاعلية الانسانية دورا مهما في بناء الذات وجعلها اصلا من اصول العلم والعمل.

* * *

---

١ ـ نود هنا ان نشير الى سقراط الذي كرس الفلسفة لغايات اخلاقية وعملية، فآثر النظر في الانسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق باعتبارها اهم ما يهم الانسان (انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، دار المعارف، مصر، دون تاريخ، ص ٥٣) وانظر ايضا (فرانسوا غريغوار، المذاهب الاخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، بيروت، دار عويدات، ١٩٧٠، ص. ٣٨).

٢ ـ يمكن القول ان فلسفة القُدُر تنظر الى الانسان ليس من ناحيته العقلية فقط، بل من حيث هو قُدْرة تنطوي ضمنيا على المعرفة وتتخطاها الى الخلق والابداع. (راجع هنا، فرانسوا غريغوار، المذاهب الاخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، بيروت، منشورات عويدات، طبعة اولى ١٩٧٠، ص. ٣٥).

المقدمة

فلسفة القُدُر في الغرب

في الحقيقة ان المسألة الأساسية التي نحن بصدد البحث فيها تكمن في تحديد تصورنا لمعنى الفعل الانساني وكيفية نسبته الى الفاعل. فمسألة الفعل طرحت في الفلسفة الحديثة تحت لفظة «قدْر»[1] ، حتى غدا السؤال «من انا» مطروحا بشكل اخر اي ما هو قدْري. فالقلق الذي يشعر به الانسان حيال كونه، انما يدعو الى التساؤل عن قدْره.

ومسألة الفعل وان تبلورت في الفلسفة الحديثة بمصطلح قَدْر ، فهي ما برحت منذ القدم من اهتمامات الانسان الدائمة بمصيره وبموقفه من هذا الكون. فالقضية الاساسية ترتد بجملتها الى موضوع انسانية الانسان كيف تتبلور هذه الانسانية من خلال الوسط الذي نعيش فيه. فالانسان يرتبط ارتباطا وجدانيا بوسطه وهو في سلوكه وتصرفاته يعقد علاقات كثيرة وينظم ويؤلف. وهو في ذلك كله قلما يغفل عن التساؤل عن مصدر هذه التصرفات وعن العلاقات المتحكمة بتوجيهها، ضمن وسط اقل ما يقال فيه انه متقدم عليه في الكون. فهل نجعل من الانسان مطلقا وفي ذلك قطع فاصل بين فعله ووسطه، ام نجعل منه كائناً متقبلا خاضعا لمعطيات خارجة عنه تتحكم بتوجيهاته وتصرفاته؟ بمعنى اخر ان الانسان كائن عاقل ومفكر وهو في ذلك يقابل وسطا موضوعيا، فكيف يمكن له فهم هذا الوسط؟ هل يتحرك في هذا الاطار على اساس انه كائن جزئي يتلقى اسس التوجيه والعمل من خارج، بحيث يقتصر دوره فقط على الانصياع لصيغة «يجب»، ام انه

---

١ ـ ان الذي لا بد من التنبيه اليه هو اننا سوف نستعمل لفظة قدْر وصيغة جمعه قُدُر، ولا قيمة وقيم بمقابل المصطلح الفرنسي Valeur في خلال عرضنا لفلسفة القُدُر في الفكر الغربي. بيد اننا سنعود فيما بعد لتعليل هذا الاستعمال موضحين الاسباب التي دعتنا الى تفضيل هذا المصطلح على الذي سبقه وكاد يصبح مألوفا.

يتحرك بايجابية وفاعلية معتبرا ان هذه الصيغة «يجب» ليست معطى خارجيا بقدر ما هي دفق عندي[٢] لفكر يمارس فاعليته اتجاه موضوعه؟.

صحيح ان فكرة الكائن من حيث هو كائن، هي التي سيطرت على الابحاث الفلسفية التي اخذت تتلمس موقعا للانسان في هذا الكون، الا ان هذا التلمس اتخذ صيغا متعددة ضمن اطار فهم العلاقة القائمة بين الكائن المطلق المتمثل بالله والكائن الجزئي المتمثل بالانسان. فهل تكون انسانية الانسان ماهية سابقة لكونه تسعى الى تحقيق وتكميل ذاتها عن طريق عقل جيد قادر على الفهم والادراك للوصول الى تحقيق فكرة المطلق فينا. ام هل تكون انسانية الانسان فعلاً لفاعل قادر على الابتكار والخلق لا على الاكتشاف والمعرفة فقط.

ان تمثل المشكلة الاساسية التي نحن بصدد بحثها، يكمن في كيفية تحقيق الكمال الانساني عن طريق الصيغ الاخلاقية المطروحة عبر العصور. هذه الصيغ مع تباين ارائها في النظرة الى الانسان وقدْره، سعت جميعا الى ايجاد نوع من الملاءمة والموازنة بينه وبين مفهوم الكائن. فالفلسفة الكلاسيكية فهمت هذه الملاءمة التي تؤمن انسانية الانسان على اساس انها نوع من القبول والتلقي. فهو عقل خالص يختزن المعطيات العلوية التي تهيئه لتحقيق كماله. فالحلقة الفاصلة بين الكائن المطلق والانسان ليست حلقة فعل خلق، بل هي حلقة معرفية سمتها الاساسية تمثل المطلق عن طريق ادراكه والانصياع له.

اما الفلسفة الحديثة فقد فهمت الحلقة الفاصلة على اساس ان الانسان فكر مشارك في العمل، فكر يستتبع حركة «ان لم يكن هو هذه الحركة»[٣]. فانسانية الانسان لا تكتمل الا اذا تف حيال كونه موقف الفاعل لا موقف المتلقن.

من هنا التمايز الحاصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة في مفهوم القِدَر أو القُدُر فالاولى لم تتخط حدود اعتبار الانسان عقلا قابل الفهم بموضوعه المعطى له. بينما نرى الثانية تتخطى حدود العقل المدرك بالتأمل الى العقل الذي يمارس تلقائية فاعلة تجاه موضوعه، بمعنى اخر لقد نظرت الفلسفة الحديثة الى الانسان فعلا، وهذا ما يجعل منه اصلا لانسانيته يسعى الى تحقيقها من خلال ذاته. فهو فعل وبالتالي قدْر، لا يتطلع الى ذاته من حيث هو كائن بل يتطلع اليها من حيث ما يجب ان يكون.

---

٢ ـ آثرنا هنا استعمال لفظة «عندي» وهي (أقصى نهايات القرب، لسان العرب مجلد ٣ ص. ٣٠٩) للدلالة على الناحية النفسية والمعنوية في الانسان.

٣ ـ اندريه لالاند، نفسية الاحكام التقويمية، ترجمة يوسف كرم، القاهرة، ١٩٢٩، ص. ٣٤.

صحيح انه كان علينا ان ننتظر حلول عصرنا للعثور على فلسفات إنسانية تعالج هذه المسألة بصيغة جديدة، الا ان كل التيارات الفكرية في القرن السابع عشر اهتمت بموضوع انسانية الانسان. حتى ان المسألة ترتد اصلا كما راينا الى بدء انطلاقة التفكير الفلسفي. فالبحث في مسألة الكائن وما آلت اليه في الفكر الحديث لم يكن سوى نتيجة لتعمق الفكر في هذا المفهوم محصورا في الانسان فقط. فليس هناك قطعا فصل حاسم بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة، بل ان الثانية نابعة من الاولى. والتمايز بينهما بدأ منذ عهد كنت kantالذي افرد للفعالية الانسانية المتمثلة بملكة الحساسية دورا مهما من حيث انها تتيح للفهم ان يكون حدسيا وللمقولات ان تكون ذات مضمون.

١ ـ عرض لفلسفة القُدُر:

خلال عرضنا لفلسفة القدر سوف نتبع تطور النظرة الى الكائن، ابتداء من الفلسفة الكلاسيكية انتهاء باتخاذها صيغة الفعل في الفلسفة الحديثة. هذا البيان سوف يوضح لنا كيفية الوصول الى ذلك الحل الذي ارتضاه انسان اليوم في التأكيد على انسانيته من خلال ادراكه ذاته فعلا خلاقا مشتركا في فعل الله ذاته. «انه افساح المجال امام الله ذاته في ذاتنا. اي اننا في الواقع لسنا الذين نرقى الى الله، بل هو الذي ينحدر الينا ويطرح ذاته حتى يطرح ذاتنا»[٤]. وهذا افساح في المجال امام الفكر لدخول منطقة القدرة المطلقة، بل هو دخوله في الفعل الخالق.

هذا الحل في النظرة الى الانسان فعلا وقدْرا، سبقته حلول اخرى كانت في مجملها تسعى الى معرفة كيفية تمثل القُدُر خارج نطاق الانسان. فالفلسفة الكلاسيكية نظرت الى الموضوع على انه لا يخرج عن نطاق الكائن الخاضع لحدود المعرفة. ولقد تكلمت في القُدُر وحاولت اظهارها وتحقيقها. فالخلاص العظيم يكمن عندهم في الذوبان والانضواء في معنى الخلود. ولا معنى للقُدُر خارج نطاق الكائن المتحقق في الواقع. هذا الواقع يخضع عند افلاطون لمبدأ الخير وعند ديكارت لمبدأ الكامل اي الله. فالقُدُر والواقع امران لا ينفصلان. وهذا ما يمثل «قمة الوجود وقمة الكمال على السواء. فثمة تطابق بين القدْر والماهية والوجود»[٥]. كل ذلك لا يتم الا بانكار الذات والتخلص من الاغراض الشخصية

---

٤ ـ يوسف كومبز Joseph Combez، القيمة والحرية، ترجمة عادل عوا (دمشق، دار الفكر، ١٩٧٥)، ص ١٠٠.

٥ ـ جان ڤال، طريق الفيلسوف، ترجمة احمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٧، ص. ٤١٩.

لضمان تحقيق طبيعة الانسان وماهيته الكلية. انه نوع من التمثل بالكائن المطلق يسير اليه الانسان بفعل تقبل لا بفعل تحقيق. فهناك «ما دعاه اليونانيون الرجل الخير أو الرجل الحسن الخير. . . انه الفرد القائم بخلق القدر او بالاحرى الذي يحيا تبعا لهذه القدر»[٦]

والانسان في الفلسفة الكلاسيكية يحاول دائما ان يتمثل تلك المنظومة من الاقدار (المثل عند افلاطون platon) بالسير نحوها بحركة تعقبية تقتضي منه الانصياع الكامل لمبادىء واسس مستقلة عنه تمام الاستقلال. وهذا ما حدا بـ ألكيية (Alquié) الى اعتبار ان الفلسفة الكلاسيكية من خلال شكها بمقدور الانسان حاولت ان تجد اسسا للقُدُر تقع خارج نطاقه. هذه القدر تتمثل بكونها حقائق موضوعية ثابتة ومستقلة، بحيث يشعر الانسان بنوع من الارتياح اليها. انها في الحقيقة عودة الى اعتبار الانسان ماهية تسعى الى التطابق مع الكائن المطلق.

والواقع ان ما تتضمنه هذه النظرة هو ان القُدُر ليست بحاجة لمن يخترعها ويخلقها، بل هي سابقة في كونها لكل فعل ولكل تعقب، فلا يستطيع المفكر الا ان يكتشفها فقط. وهي بالتالي مجموعة القواعد والاسس التي تنبع بصورة منطقية من خواص الكون ومن الحيز الذي يشغله الانسان في الكون. فالقُدُر عند افلاطون (Platon) ترجع الى «وجود رغبة في الاشياء. فكل شيء جزئي يتطلع فيما يبدو الى قدْر يمثل الكمال الذي لا يعد هذا الشيء اكثر من تجسيم جزئي :اقص له»[٧]. فالعلاقة بين الكائن المطلق والكائن الجزئي، يجب ان تؤخذ على مذهب سبينوزا «spinoza» «ببعض التاكيدات التأملية وبعض الافعال الطقوسية»[٨]. فالخير ليس اكثر من مجرد ذوبان في الكائن المطلق، حيث ينصاع الانسان لنظام فعال. والانسان متوقف بصورة كاملة على النظام الالهي، حيث ينتفي كل اعتقاد بحرية الارادة. فليس في الكون ما هو صالح او سيء في المعنى الدقيق للكلمة. فالعالم بأدق تفاصيله هو هو، ولا يستطيع ان يكون الا ما يحتويه الجوهر الالهي. والحكمة

---

٦ ـ المصدرالسابق، ص. ٤٢٧ (ما نود ان نشير اليه هنا، اننا استبدلنا لفظة جميل، بلفظة حسن. وقد ورد في لسان العرب ان معنى الجمال هو الحسن «قال ابن سيدة: الجمال الحسن يكون في الفعل والخلق». وجاء في الحديث ان الله جميل يحب الجمال، اي حسن الافعال. (لسان العرب، مجلد ١١، دار صادر، بيروت ص. ١٢٦.

٧ ـ جان ڤال، طريق الفيلسوف، ص. ٤٢٢. م م.

٨ ـ فرانسوا غريغوار، المذاهب الاخلاقية الكبرى ترجمة قتيبة المعروفي (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٠) ص. ٢١.

القصوى تكمن في الاندماج عن طريق الفكر مع النظام الخالد وفهم هذا النظام والخضوع له.

والواضح من هذا ان القُدْر لا يمكن فصلها عن مبدأ الكامل المطلق اي الله، وهي تتخطى حدود الانسان لتسبغ عليه ماهية تكون هي مبدأ قدْره وكونه. هذه الماهية ليست نتيجة فعل بل هي معطاة مسبقا، وهذا ما يقتضي ان تتكامل وتحقق ذاتها عن طريق الانصياع للقدْر المطلق.

لكن نظرة سريعة الى الكوجيتو « Cogito» الديكارتي المتمثلة «افكر، فانِّي»[9] ترينا

٩ ـ استعملنا هنا لفظة «إنِّي» بكسر الهمزة والنون وتشديدها بمقابل مصطلح «je suis» عند ديكارت، والتي غالبا ما نقلت الى العربية تحت مصطلح انا موجود. والذي دعانا الى تفضيل ذلك هو ان مصطلح وجود كاد يصبح مألوفا في الترجمات العربية للفظة être مع انه لا يستغرق معناها فلفظة وجود وموجود في اللغة العربية مشتقة من الفعل وجد. ووجد الشيء اي علمه وقدره. فالموجود هو المعلوم، المقدور كما ورد عند المعتزلة.

ـ اما عند الكندي فان الوجود ياتي بمعنى الوجدان والادراك «اذ الحواس واجدة الاشخاص، فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس» (الكندي، الرسائل، تحقيق عبد الهادي ابو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، مصر، سنة ١٩٥٠) ج ١، ص ٩٧ هامش. وقد وردت عند الكندي لفظة انية بدون تشكيل وقد ضبطها الدكتور ابو ريدة «انّية» (رسائل، ص. ٩٧) بمعنى «كل ماله انّية له حقيقة، فالحق اضطرارا موجود، اذن الأنيات موجودة».

ـ وفي التعريفات للجرجاني (مكتبة لبنان ـ ١٩٦٩) ص. ٣٩ نرى هذه اللفظة مضبوطة على الشكل التالي: آنية، وهي تعني «تحقيق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية» والعيني اي المحسوس بمقابل المعقول من الشيء اي الماهية.

ـ الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه الزمان الوجودي (ص ٤ ـ ٥) يعتبر أن آنية تعريب دقيق للفظة «Eival» اليونانية اي الكينونية، وهي تقابل لفظة être في الفرنسية.

ـ وفي لسان العرب، ورد ان من النحويين القدماء من قال ان في الآية «ان هذان لساحران» هاء مضمرة ينصح ان تقرأ هكذا «انه هذان لساحران». فتكون انه دالة على معنى الوجود، مثل سؤالنا هل كذا موجود، ان نقول باختصار انه، اي انه موجود. (الرسائل، هامش ص ٩٨) و(لسان العرب، مجلد ١٣ ص ٣٠ ـ ٣١ ـ دار صادر للنشر). وفي (مجلد ١٤، ص ٥٠ ـ ٥١) باب اني) حكى سيبويه انه قيل لاعرابي سكن البلدة اتخرج اذا اخصبت البادية؟ يقال: (انا انيه؟ يعني اتقولون لي هذا القول وانا معروف بهذا الفعل. وفي هذا الكلام توكيد صريح على تثبيت الأنِّية من خلال الفعل.

ـ اما في لغة المتصوفين، فان الأنِّية مرتبطة «بالانا» الدالة على الذات الالهية، كما ورد في الاية: «اني =

كيف ان وجدان الانسان لكونه، انما هو نابع من عمل فكري وجداني. وقد يكون ذلك مؤشر الى الوجدان القُدْري عنده. فتحديد كوني اي قدْري عند ديكارت ليس من النوع الايساني[١٠]، بدليل انه يتجه الى المفكر الفاعل. وهذا ما دعاه رويه «Ruyer» في كتابه «فلسفة ألقِيم» حيث اعتبر «ان الفاعل يسعى الى الحقيقي وهو يقدِّر»[١١]. فالسعي الى اثبات الكون عند ديكارت، يستلزم عمل الفكر وينتج بالتالي عنه.

والقول ان هناك تطابقا بين «القدْر والماهية والوجود»[١٢] في الفلسفة الكلاسيكية، وبالتالي رد القُدْر الى ماهيات معطاة مسبقا، يجعل مفهومنا للحرية ضيقا جدا. فحريتنا مطلقة اذا كان اختيارنا غير مقيد بأي شيء وعلى هذا، فليس لنا القدرة اطلاقا على خلق القُدَر، بل فقط باستطاعتنا ان نخضع لها او نرفضها.

ولعل مفهوم الربوبية (théodicée) المطروح منذ القدم كان الحل النظري الذي سعت اليه الفلسفة الكلاسيكية في معالجتها لمفهومي الكائن والقُدَر. فبدل ان نكون فاعلين لهذا

= انا الله لا اله الا انا»... واذا كانت الهوية فيها يتعلق بالله تطلق على الذات المغيبة، فان الأنِّية تطلق على معقول العبد لها. (عبد الكريم الجيلاني، كتاب الانسان الكامل في معرفة الاوائل والاواخر، طبعة القاهرة ١٣١٦ هجرية، ص ٥٩ ـ ٦٠). منقولة عن (الرسائل، ص ١٠١، الهامش).

ـ وفي الطواسين للحلاج (تحقيق ما سينيون، باريس ١٩١٣، مكتبة بول غوتز، ص ١٦) ورد ما يلي: بيني وبينك «انّي» ينازعني، فارفع بلطفك «انّي» من البين. ويخاطب الحلاج هنا الله مستعملا لفظة «انّي» للدلالة على ذاته ونفسه ماخوذة بصيغة المذكر، فمقابل انّية الله المشتقة من «اني انا الله لا اله الا انا». فالانِّية هنا صيغة اشتقاقية للفظة انا، الدالة على الانسان بمقابل انا الله، فالأنِّية تستغرق بالكلية معنى être بالفرنسية محصورا في الانسان فقط. وان كنا نؤيد ما ذهب اليه الدكتور بدوي من مقابلة انية للفظة كون، الا انا نخالفه في ضبط الكلمة بحيث لا نقرأها آنية كتعريب دقيق للفظة Eival التي تنطق أينن، بل نقراها إنّية كصيغة اشتقاقية من الانا. ومعنى اللفظة ان التاكيد والقوة في الوجود (الرازي، مفاتيح الغيب، مصر، بدون تاريخ، ج ـ ١، ص ـ ١٢٦).

١٠ ـ الأيس، ونسبته الايساني. والايس كلمة قد اميتت، ولكن الخليل ذكر ان العرب تقول جيء به من حيث أيس وليس... وانما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوجد (لسان العرب، مجلد ٦، دار صادر ص ٢٠). وربما قلنا ليس من النوع الأنطولوجي، وإنما أثرنا إستعمال كلمة إيس ونسبتها الايساني لأنها تؤدي نفس المعنى في مصطلح عربي.

١١ ـ ريمون رويه، فلسفة القيم، ترجمة عادل عوا، (دمشق ١٩٦٥) ص. ٦٥.

١٢ ـ ان لفظة وجود بالعربية لا تقابل في الحقيقة لفظة être في الفرنسية بل ان لفظة موجود تقابل معلوم ومقدور. ومن المستحسن استبدالها بلفظة «ايس» او «كائن».

العالم يقتصر دورنا فقط على اننا «نريد ان نصبح عين العالم»[١٣].

هـذا الامر كـما يبدو هنـا، لا يفرد للإرادة الانسانيـة اي مجال في تخـطي تلك الهوة الشاسعة بين الكائن المطلق ومخلوقاته. بل ان كل شيء يرتد الى المبدأ العقلاني في الانسان لا الى الارادة الخلاقة. وهذا ما حـدا بالـلاهوتي دانز سكوت Scot الى اعتبـار ان الخير في الله مفعول اكثر منه تعقيباً. فالله هو الذي يخترع القُدُر ويقرر بـارادته وحـدها مـا يجب ان يكون صالحا.

لكن تعمق البحث في مفهـوم الكـائن محصـورا في الانسـان، ادى الى انقــلاب في الفلسفـة الحديثـة بدأت بوادره مع فلسفـة كنت kant النقـديـة. هـذا الانقـلاب ادى الى الفصل بين مفهوم الكائن والقُدُر. فبعد ان كان كون الشيء هـو مبدأ قـدْره ومعيار كمـاله وخيريته، اصبح قدْر الشيء هو مبدأ كونه وكماله. ومع كنت (kant) بدأ انهيار الميتافيـزياء اسـاسـا للمعـرفـة. فبـالعقـل لا نستـطيـع أن نعــرف إلا ظـواهــر الأشيـاء، أمـا حقـائقهـا في ذاتهـا فنحن عاجـزون عن ادراكها بملكـة العقل. لـذا وجب علينا ان ننـظر الى النفس ليس من ناحيتها العقلية فحسب، بل من ناحية كونها ارادة واحساسا ايضا[١٤].

واذا ما نظرنا الى المعطى الاخلاقي، اي ذلك الفعـل المتفق عليه انـه فعل صـالح، يتضح لنا انه لا يرتكز اطلاقا في صحته عـلى قاعـدة ميتافيزيائية مسبقة. بـل ان البنيان الصوري[١٥] هو الذي يحدد قدْر هذا الفعـل، دونما العـودة الى التحقيق المادي له. ففعـل القتل في ماديته لا يحمل اي طابع اخلاقي، وقد يكون جريمة اذا كان اغتيالا. وقد يكـون

---

١٣ - Emile Brehier, Doutes sur la philosophie des valeurs (Revue de métaphysique et morale, 1939) P! 401

١٤ - يقول كنت «كل تقدم في ادراكنا الحسي ليس سـوى توسيع لتعايين حسنـا الباطني اي انـه متواليـة في الزمان مهما قد تكون المواضيع سواء كانت ظاهرات او حدوس مجـردة» كنت (Kant)، نقد العقـل المجرد، ترجمة احمد الشيباني (بيروت دار اليقظة العربية، ١٩٦٥)، ص. ٢٥٧.

١٥ - انظر كنت، نقد العقل العملي، تـرجمة احـمد الشيباني (بيـروت دار اليقظة، ١٩٦٦) ص. ٦٧ حيث يقول «والحق ان المبدأ الوحيد للاخلاقية يتوقف على الاستقلال عن كل مادة للقـانون (واعني بهـذا الموضوع المرغوب فيه) وعلى تعيين الارادة الاصطفائية بـواسطة الشكـل التشريعي الشـامل المحض الذي يجب ان تكون سنته الادبية نادرة. هذا التشريع الذاتي للعقل المجـرد ولذلـك العقل العمـلي هو الحرية بمعنى ايجابي، وهـذا هو بـالذات الشـرط الصوري لجميـع السنن الادبية، وبمـوجب هذا الشرط وحده تستطيع هذه السنن ان تتفق والقانون العملي الاسمى».

مشروعا اذا كـان دفاعـا عن النفس، او واجبا في سبيـل الدفـاع عن الوطن. فـالذي يميـز الفعل ويجعلنا نحكم بـاخلاقيتـه هو ذلـك المبدأ الصـوري. وهذا مـا حاول كنت تحـديده وتسميتـه بالمبـدأ المطلق اي الـواجب القـطعي. وقـد اطلق عليـه اسم الارادة الحسنـة اي الارادة المتحررة من كل قسر خارجي. هذه الارادة[١٦] مساوقة في الانسـان لملكة الحسـاسية النابعة من طبيعتنا الانفعالية ومع ان ملكـة الحساسيـة تشكل عقبـة امام عمـل الارادة فان كـلا منهما ينجم عنـه جهـد تبـذلـه الارادة في سبيـل الـوصـول الى ذلـك المبـدأ الملزم اي الواجب. هذا الواجب يمكن ان يعرف بانه مبدأ كلي يفرض نفسه عـلى كل كـائن، ويمكن وصفه بانه خير او شر حسب قابليته لان يصبح كليا. ويترتب على نظرة كنت هذه ان يكون الانسان مطلقا لانه يحمل مبدأ مطلقا. فالكائن البشري يتصرف ويفعل بحيث يشعر بنفسه انه لا يخضع في سلوكه لاية قاعدة خـارجية. بـل يخضع فقط للقـواعد النـابعة من ارادتـه المنسجمة في الوقت ذاته مع ارادة الاخرين. والقاعدة التي يتركب منهـا المعطى الاخـلاقي تكمن في ان يعمل الانسان على جعل ارادته متفقة مع ارادات الاخرين. فمعيارية العمـل الاخلاقي المتمثلة في صفة الالزام والواجب، تكمن في فاعلية الفكر عينها. وهي لا تخضع لأنمـوذج الخير والجمال الخالدين، بل انها حكم قبلي يسعى الى ان يصبح كليا عبر ملكاتنا التي تعمل بحرية. هذا الخضوع لمعيارية الارادة الطيبة الناتجة عن عمل فكـرنا، ليس هـو وسيلة لبلوغ القُدُر، بل هو القُدُر عينها. فالقُدُر التي رأتها الفلسفـة الكلاسيكيـة كامنـة في الكائن المطلق، عثر عليها كنت في اعماق إنيّته التي تصله بالكون اتصالا ضروريا وكليا.

واذا كان كنت قد استنتج الحرية التي يختص بها الانسان من خلال الحـدس العميق بالواجب فان نيتشه، قد قلب المسألة، وجعل الفعل الاخلاقي نتيجـة ضروريـة لقدرتنـا. فليس الشعـور بالـواجب هو الـذي يمنحنا الحـرية، بـل انـه ليس هنـاك واجب مـا لم يكن هنـاك قدرة. فالواجب ينتج عن القدرة بمعنى «انني أستطيع اذن اشعر بواجب»[١٧]. فالحياة عنده صـراع وهي في جـوهرهـا قدرة نفي لا نهائيـة. والفرد يسعى في هـذا الكون إلى الخـروج من نـطاق ذاتـه والاتجاه نحو الاخرين، حيث يجد المتنفس لـطاقته وحيـويته. وهـو بذلـك يخلق القُدُر[١٨].

---

١٦ - «مهما يكن من امر، فان فكرتي الله والخلود ليستـا بشرطـين للقانـون الاخلاقي بـل انهما فقط شرطي الموضوع الضروري لارادة يعينها هذا القانـون، اي انهما شرطـا الاستعمال العمـلي لعقلنا المجـرد» المصـدر السابق، ص. ١٩. ثم ايضـا «ان استقلال الارادة هـو المبدأ الـوحيـد لجميـع القـوانـين الاخلاقية ولجميع الواجبات التي تنطبق على هذه القوانين.» المصدر السابق ص ٦٦.

١٧ - فرانسوا غريغوار، المذاهب الاخلاقية الكبرى، ص ١١٩. م. م.

١٨ - يقـول نيتشه «ليست ارادة الحق في عـرفكم ايها الحكمـاء الا تلك القوة التي تحفـزكم وتضطرم فيكم، =

فحقيقة الانسان تكمن في قدرته الخلاّقة، لا في انصياعه الى الواجب. فلا عمل يتصف بالصلاح او بالضرر الا لانه صادر عن الفاعل ذاته. فليست معاني الخير والشر نماذج تحتذى او تتجنب، بقدر ما هي انعكاسات لمعايير القدرة الانسانية وكل ما هو من خارج يجب ان يرد وما علينا الا ان نلتفت الى اعماق ذاتنا لخلق القدر التي يجب ان نلتزم بها.

فماهية الانسان اذن محددة بفعله وقدره سابق على كل المفاهيم الاخرى ومنتصر عليها. انه اساس القُدُر واساس الصراع القائم بين القدرة والحقيقة. فالحقيقة ليست هي المعيار الذي نقيس به افعالنا، بل ان افعالنا هي ملتقى كل الحقائق. والتاكيد على إنيّة الانسان لا يكون عبر تلك الحركة التعقبية العقلية، ولا عبر ادراك المفاهيم الكلية. بل ان الامر يتخطى كل هذه الحدود ويقلبها راسا على عقب.

والقدرة الانسانية ترتكز في الاساس على مفهوم الارادة ماخوذا بمعنى ارادة القوة. فالانسان من حيث هو كائن يضفي على الاشياء قدرها ويخلق معانيها الانسانية. لذلك نقول عنه انه «يقدِّر» لان «قدَّر معناه خلق القُدُر»[19] وبهذا يبقى مفهوم القوة هو الاساس الذي تنحل اليه الارادات جميعا، انه الينبوع الاساسي لكل القُدُرُ.

فالقدرة اذن هي الاساس، وهي التي ينتج عنها الفعل العملي. وبذلك يتقدم الفعل على الحقيقة الناجمة عنه. فمعيارية الحقيقة ليست في مطابقتها للواقع، او في ملاءمتها للنزوع نحو الكائن المطلق حيث تكمن القُدُر، بل ان الفعل الانساني هو المعيارية الاساسية لكل القُدْر. والى هذا ذهب الغرضيون[20]، حيث ركزوا المعرفة على اعتبارها غير ذات معنى الا بالنسبة للعمل الناتج عنها. وبذلك فصلوا بين القدُرُ النظرية والقدُرُ العملية. فقدْر المعرفة لا يظهر الا من خلال نجاح السلوك الذي تستخدم له. وبذلك يتوحد قدْر الحقيقة مع قدْر النجاح، فيقاس الاول بمدى تحقق المصلحة في الثاني. فالقُدُر

= تلك هي ارادتكم التي اسميها انا ارادة تصور الكون، فانكم تطمحون الى جعل كل كائن خاضعا لتصوركم. لقد تحتم علي ان اتفوق ابدا على ذاتي وانكم لتحسبون هذا الاندفاع ارادة او غريزة تحفز بي الى الهدف الاسمى والأبعد منالا... ولا يعرف الانسان الطريق المتعرجة التي عليه ان يسلكها اذا هو لم يدرك حقيقة ارادتي» راجع نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس (بيروت، منشورات المكتبة الاهلية، دون تاريخ،) ص ١٤١، ١٤٣، ١٤٤.

١٩ ـ Louis Lavelle, traités des valeurs, (P. u. F, Paris, 1951, T. I

٢٠ ـ نقلنا مصطلح Pragmatisme بالفرنسية، الى لفظة غرضية بالعربية، طالما ان الامر في النهاية يتعلق بالنتيجة العملية للفعل او الغرض منه.

اي الافعال هي «المصالح القصوى المتحققة في العمل وهي اقصى درجات النجاح واجمل انتصارات النشاط الروحي للانسان»[٢١].

وهكذا تحت تأثير نيتشه والغرضيين، ومع قلب المسألة من مجرد البحث عن انسانية الانسان ومعياريتها في الكائن المطلق، الى إثبات القدرة الانسانية اساسا للمعيارية، بدأت فلسفة القَدْر في الغرب وخصوصا في القرن المعاصر تأخذ منحاها الجديد. وهذا ما تجلى مع الفيلسوف الالماني برنتانو (Brentano) الذي اكّد على ان «ملكة الحساسية هي التي تكشف وتبيّن لنا القدر الايجابي والسلبي الذي تتصف به الاشياء... فان مبدأ تقدير سعر شيء هو الحاجة... لان قدْر الشيء ليس واقعا بحد ذاته، بل هو علاقة بين ذات حاسة وبين الشيء»[٢٢].

والوجدان عنده ليس حالا من احوال الفكر، بل هو فعل يتجه نحو موضوع. انه قدْر يقصد الى الموضوع قصدا، دون ان تصبح القَدْرُ هي الموضوع. وبهذا بدأ ظهور التأويلية[٢٣] الالمانية التي اعتمدت مبدأ التمييز بين الوجدان وموضوعه. فسمة الفكر الانساني كونه «ذا شعور يكشف النقاب اول ما يكشف عن موضوع من حيث مباينته ذاتها، من حيث اتصافه بانه خارج... من حيث انه وضع خارجي. ان الموضوع هو ما يوْضع امام الكائن، اي انه شيء يعاش ويعرف على انه غير الذات، على انه خارجي عن الذات، وانه معطى وماخوذ متلقى»[٢٤]. فليس للوجدان سوى مواضيع معنوية،[٢٥] هذه

---

٢١ ـ Louis lavelle, traités des valeurs, (Tl, P!95).

٢٢ ـ فرانسوا غريغوار، المذاهب الاخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي ص ٣٤ م. م.

٢٣ ـ قابلنا مصطلح Phénoménologie، بلفظة تأويليات باللغة العربية. اي من الرد الى الظاهرة الاولى.

ـ موضوع المعنى الوجداني. والذي دعانا الى تفضيل هذه اللفظة ان معنى اول اي الرجوع: فنقول ان الشيء يؤول اولا ومآلا: رجع. فالرجوع الى الظاهرة الاولى معناه الارتداد الى الاساس الاول ومنها التأويل ومعناه دبر وفسر وقدر. قال ابن الاثير: التأويل من آل الشيء يؤول الى كذا اي رجع وصار اليه. (لسان العرب، دار صادر، بيروت، مجلد ١١، باب اول، ص ٣٢ ـ ٣٣.)

٢٤ ـ يوسف كومبز، القيمة والحرية، ص ٥ ـ ٦. م. م. ـ حافظنا على النص الحرفي للترجمة.

٢٥ ـ قابلنا مصطلح Intentionelle بالفرنسية بمصطلح «معنوية» باللغة العربية. ومع ان لفظة معنى ترجمت باللاتينية Intention في القرون الوسطى وهذا صحيح. فالمعنى مصدر من فعل عني. وقال بعض اهل اللغة «لا يقال عنيت بحاجتك الا على معنى قصدتها ومن قولك عنيت الشيء اعنيه اذا كنت قاصدا له.. وقيل معنى قول جبريل عليه السلام، يعنيك اي يقصدك: يقال عنيت فلانا اي =

المعنوية المتجهة نحو الموضوع فيها مزيج من الفاعلية والانفعال. فالكون يبدو امام السلوك الانساني مجموعة من المواضيع الممكنة. لكن هذه الممكنات المحضة، الممكنات الحيادية تماما، والتي قد توائم الطبيعة الانسانية بوجه عام وحسب»[٢٦]. انها واقع معطى اتجاه معنوية حرة، حيث يتكشف لنا العالم على انه مغاير لنا فنحن الذين نضفي على هذا العالم الاهتمام الذي يبعثه فينا. فمعيارية المعنوية تستطيع ان تمنح الكون صيغته الفكرية.

وبهذه المعنوية التي اتجه بها نحو عالم لانهائي من الوسائل والعوائق امام سلوكي، اختار الكون الذي تفترضه هذه المعنوية. فكل سلوك يتضمن اختيارا لانه معنى واع وفعل ذاتي يقربني او يبعدني عن الكائن المطلق. والى هذا خلص الاستاذ ب زكروتوسن بالقول «ان الانسان هو القدْر الذي يقدِّر هذا العالم»[٢٧].

وعندما نسبغ القُدُر على الكون من خلال الفاعلية المعنوية فان ذلك مما يثير فينا شعورا بالحرية يواكبه تخطي الشكل الراهن المحدد بالموضوع المعطى. فالقُدُر لا يمكن ان تكون هي ذات الشكل ولا هي الغاية التي ننشدها من الفعل. انها في الحقيقة ظاهرة، وغير ظاهرة انها محدودة وفي الوقت ذاته وراء كل تحديد، على حد تعبير كومبز (Combez) انها علاقة جدلية تتجلى فيها المعنوية القِدَرية باسمى مظاهرها في منظومة لا تنفصم عراها «منظومة الفاعلية الهادفة إلى مثل اعلى خلال شكل، أي منظومة الفاعل ← الشكل الراهن ← المثل الأعلى»[٢٨]. هذا المثل الأعلى هو الكائن المطلق، حيث تتجلى الجدلية القائمة ما بين القدر الإنساني والفعل الالهي، وذلك بالتمحور حول الشكل الراهن بمعنوية قدرية.

والقُدُر عند شلر (Scheler) ناتجة عن حدوس انفعالية مسبقة، فملكة الارادة عمياء، وهي لا تبصر القُدُر بل ان اساسها يكمن في عاطفة الترجيح القدري. وتعطيل دور الإرادة يؤدي الى اعتبار المعنوية القدرية معنوية اكتشافية لا ابداعية ابتكارية. وبهذا الاعتبار ايضا تبدو الظواهر عند هارتمان (Hartman) وكأنها طرائق وصول الى الكائن والتي عبرها يستطيع

= قصدته» وروى الازهري قال: ومعنى كل كلام ومعناته ومعنيته: مقصده «(لسان العرب، مجلد، ١٥، ص ١٠٥ ـ ١٠٦). لاجل ذلك: استعملنا مصطلح معنوي ومعنوية بدل مصطلح قصد وقصدية والذي كاد يصبح مألوفا. فلفظة معنى تفيد التوجه الوجداني نحو الموضوع المقصود او المعني.

٢٦ ـ يوسف كومبز Joseph Combez القيمة والحرية، ترجمة عادل عوا، ص ٨. م. م.

٢٧ ـ المصدر السابق، صفحة ١١.

٢٨ ـ ريمون روية، فلسفة القيم، ترجمة عادل عوا، ص ١٠٨، م. م.

الفاعل ان يكتشف القُدُر. فالأمور الميتافيزيائية عاجزة بحد ذاتها وعلى الانسان ان يكتشفها ويحققها.

بيد ان هذا الموقف من شلر (Scheler) لا يرد القُدُر الى الفاعل من حيث هو كائن نفسي، بل على العكس تصبح القُدُر هي افعال تدرك باتجاه معنوي. فالفاعل هنا يبدو وكأنه وحدة الافعال الروحية اي القدُرُ المطلقة التي تعبر عن فاعليته.

فالانسان اذن ليس قدرا، الا من حيث اشتراكه في القُدُر الروحية. واذا كان هارتمان يوافق شلر في مسألة المشاركة القِدَرية في الافعال المطلقة، الا انه يفترق عنه في تصوره للنفس الحامل للقُدُر. فبينما يرى هذا الاخير ان «النفس»[29] قد ينفصل عن إنيّته وفرديته المتمثلة بالانا لينضوي في مفهوم قِدَري جماعي، يذهب هارتمان الى ان الكائن الاخلاقي ذو طبيعة مزدوجة. فهو نفس personne وذات sujet انه ذات عندما يدرك انه عين من الاعيان، اي عندما يكون ذاتا بمقابل غير الذات. ولكن فاعلية المشاركة في القدُرُ تشعره بانه على علاقة بعالم الانفس الاخرين، فيكون مذ ذاك نفسا عندما يقول «انا» ـ(Je) . وعلى هذا لا يغدو عنده وحدة افعال قِدَرية فقط، بل ان القُدُر من حيث أنها لا تلزمه ولا تكرهه، وتتيح له حرية تحقيق المثل الاعلى، فهي مولدة له. هذه الحرية التي تحددها القُدُر تضع النفس على قدم المساواة مع الامور الميتافيزيائية.

ولكن هذه المشاركة القِدَرية التي تحدث عنها شلر وهارتمان انقلبت مع بولان (polin) الى فعل خلق قِدَري عند الانسان. هذا الخلق يستند الى تناسق باطني يتمثل في ان يتصرف الانسان بحيث يتلاءم ويستمر طبقا لاختياره. وفي كتابه «خلق القِدَر» يتضح موقفه القريب من موقف سارتر في محاولة تخطي التعارض بين الاعيانية والمثالية. فالوجدان القِدَري يتطلب بالاضافة الى المعنوية فعل خلق لا فعل اكتشاف ومعرفة فقط. وينبوع القُدُر عنده هو التنزيه (transcendance) لان «جهد التنزيه هو خلق»[30] والقُدُر على صعيد الانسان تظهر باسقاط هذا التنزيه المطلق في ميدان التجربة، بحيث يتجلى في ممارسة السلوك الانساني الحر والمبدع للقُدُر.

---

٢٩ ـ اخذنا النفس هنا بصيغة المذكر، وجمعه انفس، هذا ما يدل على الانسان جملة. مثل قولنا جاء الملك نفسه، اي ذاته. «وفي لسان العرب» معنى النفس فيه معنى جُمْلة الشيء «وحقيقته تقول: قتل فلان نفسه واهلك نفسه اي اوقع الاهلاك بذاته كلها وحقيقته. والجمع من كل ذلك انفس» (مجلد ٦، ص ٢٣٣).

٣٠ ـ F. Alquié, L'homme et les valeurs (cahiers du sud, N° 286, année 1947)! P 971.

وبولان polin يركز على حرية الفاعل المحضة، تلك الحرية التي لا تخضع لاي معيار ولا تتجه نحو اي مثل اعلى. فحريتي هي اساس القدْرُ، وهي التي تتخطى ذلك الضيق الذي ينتابني في هذا الكون بفعل اختيار وتقدير. والفعل ليس عملا ينطلق بدءاً من معطى ويتجه بحسب معيار، بل ان حريتي هي التي تمنح الفعل قدْره.

ومن رفض سارتر لاي معياريه غير الحرية، يجد نفسه مضطرا لرفض فكرة الله قدرا مطلقاً. فاطراح حضور الله هو تأكيد على حضور الإنسان. بيد أن هذا الحل الاحادي لمسألة القُدْر يجعل من الفاعل الحر المختار امرا، منفصلا عن كل اعتبار كوني. وفي ذلك عودة الى اعتبار الانسان مقياس كل شيء من حيث ان حريته هي التي تضفي على هذا العالم معانيه وقُدْره.

لكن ثمة حلاً آخر لهذه المسألة نجده عند كير كيغارد (kierkegard) الذي نادى بفلسفة الأمل عبر الايمان بصحة المسيحية. صحيح اننا نتخطى هذا الضيق الذي يعترينا، باختيارنا لذواتنا، الا ان هذا الاختيار معلو دائما بذلك القدر الديني وهو الايمان الخالص بالمسيحية. فالتاكيد على الفعل الاختياري، لا ينفي الايمان بالقدر المطلق.

هذا الايمان بالقدر المطلق، لا ينفي قدر الامكان المتمثل بفعله الحر بل ان الفعل ليس مطلق كون، انه يقتضي فاعلا يفعل، وفعلا يحتذي مثلا اعلى. فالقدْر والفعل شيء واحد وهما حركة متصلة لا تنفصم عراها ابدا. فتمثال الرقص لا قدْر له ما لم يرقص، وكذلك الفاعل ليس قدرا ما لم يفعل. من هنا التركيز عند لافيل Lavelle على فكرة اعتبار القُدَر علاقة فاعلية بين الارادة والفعل الالهي. فالقدر فكر ناشط، واشتراك متحقق في عمل الخلق والابداع. ودور الارادة في القدْر انها اسهام في تغيير الكائن، انها اسهام في القدْر المطلق. ولا يكون هذا الاسهام الا بالانتقال الفاعل من الكون الى الاعيان، الى المقدّر المعلوم. هذا الانتقال الفاعل هو الذي نسميه «قدْر» وهو رهن بفعل حرية تمنحه لانفسنا. وبذلك ينساق طرح مفهوم القدْر مع الميتافيزياء وخصوصا عند لوسين Lesenne فلقد بيّن لنا في دراساته للقدر كيفية تخطيها للذات مرجعا اياها الى مبدأ متميز عن الفردية النفسية. ومبدأ القدْر عنده ليس هو الكائن، بل ما يسميه بالانا الماخوذ بمعنى وحدة التجربة المطلقة. هذا المطلق يظهر عنده «وكأنه حرية تستطيع تخطي كل المعطيات الموضوعية، كل المقولات والمقاييس»[٣١].

٣١- F.Alquié, l'homme et les valeurs, p. 978.

فالانا هو الذي يحقق هذه الحرية ويتجاوز كـل العقبات للوصـول إلى الانا المـطلق، أي القدر المطلق. والكائن ليس كائناً إلا بحكم خلق دائم يتصرف بالحرية، ولكنه مـوجه بعلوية الهية. وينتقد (alquié) فكرة لوسين (Lesenne) هـذه معتبراً أن الـواجب عنده يـظهر وكأنه وفـاء للقاعـدة وليس قاعـدة، وفي هذا تقييـد للحريـة. ولعل ريمـون رويه في كتـابه «فلسفة القيم»* يقترب في الحقيقة من موقف «لاڤيل» من حيث اعتباره الفاعلية القِدّرية نمو خالق يلتقي في النهاية بالقدر المطلق المنزه».

" بعد هذا العرض لفلسفة القُدُر، يبدو لنا أن النظرة الحديثة إلى هـذا المفهوم جـاءت نتيجة لتعمق البحث في فكرة الكائن محصوراً بالدلالة على الإنسان. والواقع أن ما يتضمنه البحث في مفهوم الكائن في الفلسفة الكلاسيكية، هو إثبات القدر ماهيات لا تنفصـل عن الكائن وبالتالي ليست بحاجـة لمن يخلقها، بـل هي سابقـة في كونها عـلى كل شيء. فعنـد أفلاطون أن الحسـاسية ليست سـوى مخبر عن القـدر ولا علاقـة لها بهـا. والقُدُر مـاهيات موضوعية وأحكام معرفية يمكن الوصول إليها عن طريق العقل.

بيد أن انقلاب النـظرة في الفلسفة الحـديثة أدى إلى اعتبـار القُدُر غـير واقعة خـارج نطاق الحرية الإنسانية. فهي مبدأ الكون وهي اختراع وابتداع إنساني يتبع ملكه الإرادة[٣٢] في الإنسـان. وما الإنسـان سوى طـاقة اختيـار وفعل ابـداع، وهو بـالتالي يستـطيـع بهـذه الخصائص التي يمتلكها أن يحقق قدره. ويمكننا أن نستخلص من هـذه الرؤيـة الجديـدة ما يلي:

ان فلسفة القُدُر تتميز عن الفلسفة الكـلاسيكية بتبـديل في مـدى الرؤيـة إلى مفهوم الكـائن وكيفية تفسيـره. ولكنها في نهايـة الأمر لم تلغ اللجـوء إلى الكائن المـطلق، بل انها تتجه نحوه انطلاقاً من التجربة الإنسـانية المتحققـة فعلياً. وهي في الـوقت نفسه لم تؤد إلى وضع حل نهائي للتجربة الأخلاقية بل ربما التقت في النهاية مع الفلسفة الكـلاسيكية عبـر طـرائق غير مبـاشرة. لقـد فقد الأمـل في عصرنـا الحاضر من إنشـاء أخلاقيـة أو البرهـان عليها. فالإنسان المعاصر لا يهتم بالأخلاق أولاً، بـل بتحقيق ذاته في هـذا العالم في ضـوء علمه بذاته وبالعالم.

وما يميز هـذه الفلسفة الحـديثة أيضـاً هو شمـوليتها في النـظرة إلى الإنسان. فهي لا تنظر إلى النفس من ناحيته العقلية فقط، بـل تنظر إلى الإنسـان نفسـاً مـطلقاً حـراً مختاراً.

---

* هكذا ترجم العنوان الدكتور عادل عوا ونحن نخالف ذلك على ما بيناه وسنبينه لاحقاً.

٣٢ ـ الارادة تنطوي على قُدُر هي احكامها وتبرزها بالفعل الحر.

فمفهوم القدْر الذي بقي خاضعاً لفترة طويلة من الزمن إلى ذلك النظام العلوي المتمثل في الكائن المطلق، شرع يميل في العصر الحديث إلى اتخاذ مظهر الانتماء إلى الفاعلية الإنسانية. ولكن يجب أن ننبه أيضاً إلى أن هناك تيارات معاصرة ضمن فلسفة القُدُر تتقبل فكرة التأمل العلوي للقدر المطلق، هذا ما ظهر مع لوسين مثلاً. إلا أن ما يميز هذه التأملية العلوية نظرتها إلى الفعل الأخلاقي فهو ليس خضوعياً، بل هو إسهام خلاق وفردية تسعى للتحقيق في ذلك القدر المطلق.

أضف إلى ذلك أن فلسفة القُدُر بتأكيدها على الفعالية الصادرة عن الذات الإنسانية واجهت نوعاً من الإزدواجية بين القسر الخارجي[٣٣] المفروض على الإنسان وبين تطلعاته الداخلية المنبثقة منه والمتجهة نحو المثل الأعلى. وهذا ما عبّر عنه لوسين «بالعقبة والقدر». وقد تخطت فلسفة القدُر هذه المسألة بموقفين: موقف سارتر وبولان، الذي أفلت الإنسان من كل قسر خارجي، معرفاً إياه بأنه حرية محضة تضفي على هذا العالم المبهم معاني وقدراً من شأنها وحدها أن تقرر موقفه منه. موقف لوسين ولاڤيل، الذي لم يلغ فكره الكائن المطلق، بل اعتبر أن الفاعلية الإنسانية ليست سوى إسهاماً خلاقاً في الفعل الإلهي تتم عن طريق الإرادة الحسنة، فهي إذن تنطوي ضمناً وبوجه ما على شيء من الكائن المطلق.

نخلص إلى القول أننا اليوم أمام نظريات فلسفية تحاول قدر الإمكان مع الاختلاف في النجاح إدراك العلاقة التي تربط الإنسان بالقدر. وهي لم تعد تنظر إليه عنصر تقبل وتلقي، وانصياع لمستلزمات كثيراً ما تفقده من فاعليته وتقعده عن العمل وتغرقه في ثبات سكوني تأملي ينزع عنه صفة الفاعلية. فالسؤال المزمن من «أنا» لم يعد هو الصيغة التي يرتضيها إنسان اليوم. فإن هذا الإنسان قد وعى عبر تطور الفكر في مراحله المختلفة أن حضوره في هذا العالم لا يتوكد إلا من خلال ما يقوم به هو من أفعال. هذه الأفعال وكيفية تفسيرها، وما هي المعايير التي تتحكم بها أصبحت الشغل الشاغل للإنسان المعاصر. والحق يقال أن المسألة كلها ترتد إلى معنى الحضور الإنساني في هذا العالم. هل هو حضور ساكن يندرج ضمن أفعال الطبيعة، أم أنه حضور فاعل، محايث للفعل الإلهي. إن الصيغة التي يجب أن يتصرف بها الإنسان تجاه الأعيان والكائنات ووجدانه لها، هي في أساس طرح المسألة بصيغتها الجديدة. فالإنسان لم يعد يقف أمام هذا العالم موقف المتفرج الساكن، المترقب لصيغة يمكنه الانضواء تحتها تحقيقاً لأنيتّه، بل هو يرى أن هذه الانية تتحقق بما يقوم به من أفعال، أنه فاعل وبالتالي مشارك للفاعل المطلق. أن التأكيد

---

٣٣ ـ يتمثل القسر الخارجي بذلك الاحساس الذي ينتاب الانسان ويجعله يشعر وكانه وعاء يختزن ما يرد اليه ليردده في حينه، فيفقد بذلك فعاليته المنبثقة من ذاته.

على صفة الفاعلية في الإنسان هي حقيقة راهنة، بل هي أساس الحقيقة. فنحن لا نحكم على إنسان اليوم إلا من خلال أفعاله، أن القدْر هو أساس الكون، لأنه لا معنى للكون ما لم يتحقق في أنماط سلوكية معينة، أي في أفعال. فالفعل هو الذي يؤكد حضورنا في هذا العالم، وليس في ذلك منازعة بين أفعال الله وأفعال الإنسان بل ان الثانية صورة تمظهر الذات الالهية الفاعلة في مخلوقاتها. فنحن في أفعالنا نستحضر الذات الالهية المنزهة ونسقطها إلى ميدان التجربة. فتبدو بذلك أفعالنا أقداراً تتمثل بحركة فعل القدر الالهي المطلق. ولا يعني ذلك إطلاقاً الغوص في علاقة تشبيهية بين الإنسان والله بل أن الأمر لا يتعدى محايثه فعل الخالق ومحاكاته بأفعال معبرة عن ماهيتنا الأساسية. هذه الماهية الفاعلة، تؤكد على حضور ذاتها بفعل اختيار يسهم في العودة إلى الاختيار الالهي المطلق دون أن ينفيه ويتخطاه. بل أن مرحلة الاختيار الإنساني لا تتخطى حدود الأعيان لتوكيد ذاتها. أنها المعيارية الأساسية التي تتحكم بالأقدار إسهاماً منها في العودة إلى القدر المطلق ومشاركته في فعله. هذه العودة تظهر من خلال قصودنا ودواعينا المثبتة لأفعالنا لا السالبة لها. إنها عودة فعالة تدرك موضوعاتها وتتخطاها نحو جهد التنزيه المطلق.

٢ ـ تعليل استعمال لفظة قدْر أو قُدُر بمقابل مصطلح Valeur في الفرنسية:

يعتبر بولان Polin أن «قدَّر» evaluer «وعمل» agir يفسران معنى القدْر والفعل[٣٤]. وقدَّر بمعناه العام يعني اخترع بفعل تنزيه «transcendance» مجموعة قدر[٣٥]. والتنزيه معناه تخطي المعطى بفعل خلق وتقدير. «فجهد التنزيه هو خلق»[٣٦]. ولا يعني ذلك أن المنزه بحاجة إلى حقيقة منزهة ليكتشفها، بل هو فقط بحاجة إلى معطى خارجي يتخطاه وينفيه. فالفعل الإنساني لا يقتصر فقط على المعرفة والاكتشاف، بل يتطلب التقدير الذي ينطوي ضمناً على المعرفة ويتجاوز حدها. هذا التجاوز يرتد إلى القدرة الإنسانية والتي في سبيل التأكيد على انيتها تتباعد وتتنزه عن المعطيات الخارجية وتنفيها. هذا التباعد والتخطي للمعطيات الخارجية هو ما نطلق عليه «جهد التنزيه».

فالقُدُر هي خارج المعطيات، تنبع من ذلك الجهد الذي نبذله لتخطيها. وإذا كانت

---

٣٤ ـ Polin, la création des valeurs. (p. u. F. 1944) p. I.

٣٥ ـ Polin, la création des valeurs, P. 61. —

٣٦ ـ F. Alquié, l'homme et les valeurs, P. 971. —

التأويلية الألمانية تعرف الوجدان القدرى بمعنويته، فإن هذا الوجدان يتطلب عند Polin شيئاً آخر غير المعنوية أنه يتطلب فعلاً هو خلق.

ولكن السؤال المطروح هو، هل تكون القُدُر هي أساس التقدير، أم ان عملية الخلق هي الأساس؟ أن التقدير ليس معرفة، بل يتضمنها ويتجاوزها إلى الخلق. انه ذلك التنزيه الوجداني[٣٧] المخترع لتخطي الواقع المعطى بحيث يقابله خلق واقع مماثل لهذا الاختراع. فبالنسبة للوجدان هناك علاقة جدلية بين التقدير والفعل. انه لا يمكننا فهم الواحد منهما دون الآخر. فالوجدان القِدّري في نفيه للمعطى وتخطيه إياه يؤكد على إنيّة غيره ويخلقها في آن واحد. فبدون تنزيه وجَداني، أي بدون تقدير، كل سلوك يصبح محدداً بمجموعة من الأسباب والظواهر، ويصبح بالتالي تشبيها للواقع المعطى[٣٨].

وعلى هذا لا يمكننا جعل التقدير نوعاً من المعرفة بل ربما حولنا المعرفة إلى فعل تقدير. وهذا ما أكد عليه لوتز (Lotz) عندما بين أنه لا يمكننا ان نبحث عن ما هو كائن في داخل ما يجب أن يكون، لأننا سوف نقع في نفسانية «عندية»[٣٩] فنحن لا نقول عن هذا الشيء أنه هو (كائن) بل نقول أنه يساوي (قدْر)[٤٠].

وإذا ما حاولنا تفسير القُدُر، باستنتاجها من طبيعة التقدير، فإننا لن نبتعد في ذلك كثيراً عن عملية الخلق المتمثلة في هذا التقدير. فتعريف القدر بطريقة تكوينها يوضح لنا ماهيتها القِدّرية. فالقدْر بحد ذاته يتحد مع التقدير، أي مع ذلك الاختراع المنزه والمتمثل في ذلك الجهد الإنعكاسي المضاعف من قبل الذات[٤١]. وإذا حددنا الفعل بأنه جهد يتنزه

---

٣٧ ـ وجداني مصدر من وجد، يجد ويقال ايضا وجودا ووجدانا. وقولنا وجدت في المال وجدانا، اي صرت ذا مال، وكل ذلك بمعنى القصد نحو موضوع خارجي يقع تحت القدرة. وقد يقال ايضا، الواجد اي القادر كما في الحديث: لي الواجد يحل عقوبته. عرضة اي القادر على قضاء دينه. اجدني بعد ضعف اي قواني، وهذا من وجدي اي قدرتي. (لسان العرب، مجلد ٣ باب الدال، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦).

٣٨ ـ Polin, la création des valeurs, P..239.

٣٩ ـ قابلنا لفظة subjective بلفظة عندية بدل ذاتية. فلفظة عند تعني حضور الشيء.

ـ ودنوه وهي كما يقول الازهري ٪ اقصى نهايات القرب (لسان العرب، باب الدال، مجلد ٣، ص ٣٠٩.

٤٠ ـ — Polin, la création des valeurs, P. 80.

٤١ ـ — Polin, la création des valeurs, P. 88.

عن الواقع المعطى وذلك بخلق واقع جديد، فهو كـامن حقاً في التحقيق العمـلي كما يكمن القدْر في القدرة[50] هذه القدرة التي تكلم عنهـا نيتشه وسمـاها إرادة القـوة، ليست سوى فعل خلق تنفي ذوات الاخرين وتنفي ذاتها في سبيل خلق الذات المستقبلية.

من كل ذلك نرى أن هناك تلازماً بين القدْر والفعل، والخلق والتقديـر. «ان الفضل خلق... والخالق يجمع في ذاته كل المعطيات الكامنة للخلق»[51] وحقيقة الفعل اذن تكمن في الخلق. والخلق هو التقدير، أي التنزيه الوجـداني والذي بـدونه لا يمكن أن يتحقق في فعل. وعن التقدير ينتج القدر المتمثل في تخطي المعطى، وبـذلك تصـح المعادلـة التـاليـة فعل = خلق = قدْر. هذا الفعل يتطلب حرية تامة تؤكد أولوية الخالق وبديهيتـه، فـالـذي يقول خلق منزه، يقول حرية... وأساس القُدُر لا يظهر إلا في حرية خلقها»[52].

خلاصة القول أن بولان يعطي الإنسان كل ما كـان الفكر الـلاهوتي القـديم يعـطيه لله. فالإنسان عنـده ليس ماهيـة، بل هـو بحد ذاتـه قدْر ويخلق قُدُراً. أنه فعـل يتضمن المعرفة ويتجاورها إلى التقدير النابع من القدرة والحرية.

ويعتبـر برهييـه Bréhier في مقالتـه «شكوك حـول فلسفة القُـدُر»، اننـا نستعمـل في الفلسفة الحديثة لفظة Valeur وهي تخلق لنا متاعب كثيرة وشائكة. ففي اللغة العامية تـأتي هذه اللفظة نتيجة لعملية تقدير évaluation ولكن في نـظرية القُـدُر لفظة valeur تعني شيئـاً آخر، وهي أنها مبدأ للتقـدير. كـل هذا نـاتج عن استعمـال هذا المصـطلح في غير مـعناه الطبيعي في اللغة الفرنسية. فنحن نقول مثلاً هذه السلعة تسـاوي ثلاث فـرنكات، فـهـي قـدْر valeur وهذه اللوحـة لا تساوي شيئـاً فهذا لا قـدْر non — valeur. هـذه اللـفـظـة الفرنسية يقابلها في الالمانية لفظة Geltung ومعناها ما يساويه الشيء. ولكن فلسفة القُدُر لا تتناول دراسة ما تساويه الأشياء بل تتناول دراسة مبادىء تقدير الأشياء وهو ما دعاه الألمان بالمصطلح «Wert»[53]. فإذا كان لهذه السلعة قدر بمعنى Geltung وإذا كانت هذه اللوحة لا تساوي شيئاً أو تساوي شيئاً، فنحن قمنا بتقديرها استناداً إلى أسس معينة، هـذا الأساس الذي اعتمدناه في عملية التقدير ليس له اسم مشترك في اللغة الفرنسية يقابل به مصطلح

---

٥٠ ـ Polin, la création des valeurs, P. 94. —

٥١ ـ Polin, la création des valeurs, P. 277. —

٥٢ ـ Polin, la création des valeurs, P. 278. —

٥٣ ـ ıile Bréhier, Doutes sur la philosophie des valeurs (Revue de métaphysique et morale, 1939). P. 403.

Wert في الألمانية. فالمبدأ الذي نعتمده في التقدير تارة يكون مبدأ الجمال وتارة يكون مبدأ الخير أو مبدأ المنفعة. المهم أن هذا المبدأ الذي نعتمده في عملية التقدير هو موضوع فلسفة القُدْر. وهذا ما اصطلح على تسميته في الألمانية بـ Wert.

كل ذلك يعني حسب رأي «برهييه» أن لفظة Valeur في الفرنسية تقابل لفظة Geltung في الألمانية. ولسنا نوافق على هذا الرأي، ولا نظن أن «برهييه» مصيب كل الإصابة في تحليله هنا. فما يساويه الشيء هو قدْره، والقدْر هو الفعل أي التقدير. ومبادىء التقدير هي أمور لازمة في الأفعال وذاتية فيها، تستدعي من المقدُر أن يختار بينها. فلا فصل بين مبادىء التقدير والقدر، بل ان الأمر كله يعود إلى قدرة الإنسان التي تتخطى حدود المبادىء وتتجاوز ذلك إلى فعل هو خلق وقدر.

أما، ريمون رويه Ruyer فهو يعتبر في مقدمة كتابه «فلسفة القُدْر»[٥٤] ان مصطلح Valeur يقابل لفظة Wert في الألمانية. وان أول من استعمل هذه اللفظة في معناها الفلسفي هو لوتز Lotz واللاهوتي Ritschl ومن ثم تبعهما في ذلك علماء الاقتصاد النمساويون. أما في فرنسا فإن أكثر ما استعمل هذا المصطلح قدْر Valeur كان في مضامين سياسية واقتصادية في بداية القرن العشرين.

ورويه يعترف ويقر بأن معاجم اللغة لا تساعدنا كثيراً في تثبيت المعنى الدقيق لهذا المصطلح. فإذا ما عدنا إلى الفعل اللاتيني «Voleo» فهو يعني «Je suis capable» أي أنا أقوى على، قادر على، أي فيَّ القدرة على. وكل هذا بمعنى انني قادر. وهذا تأكيد لوجود فكرة الفاعلية والتأثير والملاءمة. فمصطلح Valeur «قدْر» مع احتفاظه بشيء من معناه الأصلي المشتق من اللاتينية، إلا أنه اصطبغ في اللغات الفرنسية والألمانية والإنكليزية بالمعنى الذي أخذه في ميادين الاقتصاد والسياسة. وبهذا المعنى يرد المصطلح في الفلسفة الماركسية.

لكن التعميق الفلسفي الذي يرد الأمور إلى أصولها، يبحث دائماً عن المعياريات الأساسية لهذه الأصول. فالثوب الجميل له قدْر، ضمنه إياه صاحبه وبين انه لم يكن عاجزاً عن تحقيقه. وهذا ما حدا بـ لافيل Louis Lavelle إلى التمييز بين Valoir والذي هو الأصل الاشتقاقي للفظة Valeur وبين Faire valoir فلفظة Valoir تعني له قدْر، بينما Faire Valoir تستعمل في معاني متعددة تتدخل فيها الفاعلية الإنسانية ومبادىء التقدير[٥٥] فالقدْر

---

٥٤ ـ قابلنا هنا Valeur بلفظة قدْر لا قيمة كما نقلها الدكتور عادل عوا.

٥٥ ـ Louis Lavelle, traité des valeurs (p. u. F. 1951, tome I) P 4 — 5.

لا يكمن في الأشياء بل في الحيوية التي تطبق عليها وتحولها وتجعلها ملائمة لتطور الإنسان. وبما أن الفرنسيين اصطلحوا على مقابلة الـ Wert بـ Valeur، وهذا صحيح، فقد أصبحت لفظة Valeur أي قدر، تعني أيضاً مبادىء التقدير. ولما كان التقدير هو فعل وخلق، اصبحت المرادفات المتلازمة هي: قدر = خلق = فعل.

وإذا ما عدنا إلى اللغة العربية، لإيجاد اللفظة المقابلة لمصطلح Valeur وما يعنيه، لرأينا أن المعنى يستغرق بالكلية في لفظة قدْر. فالقدر في اللغة العربية يعني ما يسويه الشيء «مبلغه»[56] أي مقداره. و«القدر: المقدار، ويقال هم قدر مائة»[57]. وقد يعني أيضاً «القوة»[58]، و«الطاقة»[59].

والقدْر من القُدُر والاقتدار على الشيء، «القدره عليه، والقُدرة مصدر قولك قَدَرَ على الشيء قدره أي ملكه قادر قدير»[60]. ويرتبط القدْر بفعل تقدير، لذلك نقول: «قَدَر القوم امرهم يقدُرُونَهُ قدْرا أي دبَّروه»[60].

والتقدير هو الخلق، «أصل الخلق التقدير، فهو باعتبار تقدير ما منه وجودها، وبالاعتبار للايجاد على وفق التقدير خالق»[61]. ومن استعراضنا ما ورد في المعاجم العربية من تحليل للفظة قدْر وتقدير وخلق، نرى أن هذه الألفاظ جميعاً متضمنة لبعضها البعض. فالقدْر ينبع من التقدير فعل خلق، لا فعل اكتشاف ومعرفة. لأجل ذلك قابلنا مصطلح Valeur في الفرنسية بلفظة قدْر في العربية، طالما أننا في نهاية الأمر نبحث عن القدْر المتضمن في فعل التقدير والخلق الذي ينطوي ضمناً على المعرفة ويتخطى حدودها ويتجاوزها.

بيد أن كل الترجمات العربية التي تناولت فلسفة القُدُر وحتى المؤلفات التي تطرقت إلى هذا الموضوع قابلت مصطلح Valeur بالفرنسية، بالمصطلح قيمة في العربية. وهذا ما فعله الدكتور عادل عوا، عندما قام بنقل مؤلفات Ruyer في هذا المجال. ففي ترجمته

---

٥٦ ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٥، ص ١١٧٩. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٢، ص ٧٨٦.

٥٧ ـ معجم اللغة العربية الوسيطة، ص ٧٢٥.

٥٨ ـ لسان العرب، مجلد ٥، باب الدال، ص ٧٦.

٥٩ ـ التكملة والذيل للصفاني، ج ٣، ص ١٦٠.

٦٠ ـ لسان العرب، مجلد ٥، ص ٧٦ و٧٨.

٦١ ـ المصدر :نفسه، مجلد ١٠، ص ٨٥.

مقدمة كتاب «فلسفة القُدُر» ينقل الفعل اللاتيني» Valeo والذي هو الأصل الاشتقاقي للفظة Valeur بمعنى «أنا قوي»، «وأنا أرفل بصحة جيدة»[٦٢]. كل ذلك ترجمة لما يقوله Ruyer من ان Valeo تقابل في الفرنسية «Je suis en bonne santé» Je suis fort. والحقيقة ان Valeo في اللاتينية يقابلها في الفرنسية ما معناه Je suis capable أي أقوى على، فيّ القدرة على، وكل ذلك بمعنى انني قادر، فـ Valeur إذا مشتقة من الفعل قَدِرَ على، أي من القدرة الإنسانية. والقدرة الإنسانية في فلسفة القدر في الغرب، هي قدرة خلق وابداع، لا قدرة اكتشاف ومعرفة فقط. انها تقدير أي جهد تنزيه يتخطى به الإنسان حدود المعطيات لينفيها ويخلقها في آن معاً. وبهذا المعنى يرد مصطلح Valeur في الفكر الغربي الحديث.

.. لكن الدكتور عادل عوا يستعمل لفظة «قيمة» بمقابل Valeur وهي لا تفي بالمعنى المقصود، فلفظة قيمة في اللغة العربية أصلها «قيومة»، وحذفت الواو لأنها جاءت بعد ياء ساكنة فأصبحت قيمة، وهي مصدر من فعل قوَّم. وقوَّم الشيء في العربية معناه تبيّن مزاياه التي تجعل له قدْراً معيناً. وقد ورد في المعجم الفلسفي وفي المعجم الوسيط، أن قيمة الشيء في اللغة قدره وقيمة المتاع ثمنه»[٦٣]. وقد نطلق اصطلاحا قيمة الاستعمال على ما للشيء في نظر الشخص الذي يطلبه من قدْر وثمن[٦٤]. والقيمة ثمن الشيء بالتقويم مثل قولنا «كم قامت ناقتك أي كم بلغت. وقد قامت الأمة مائة دينار أي بلغ قيمتها مائة دينار. وفي الحديث: قالوا يا رسول الله لو قومت لنا. . . أي لو سعّرت لنا وهو من قيمة الشيء، أي حددت لنا قيمتها»[٦٥].

ويبدو هنا أن عملية التقويم تقتصر فقط على تبين مزايا وصفات متضمنة في الشيء أو الفعل، تتيح لنا تحديد قيمته وثمنه. وبذلك تتحدد القيمة بأنها عملية تقويم ذاتي من جانب الشخص للأشياء أو الأفعال من ناحية الحقيقة، أو من ناحية ما تحتوي من جمال»[٦٦]. وبهذا تصبح المسألة مسألة معرفة فقط ولا التقدير الذي ينطوي ضمناً على المعرفة ويتجاوز حدّها. وإذا كانت الفاعلية الإنسانية هي التي تقوّم استناداً إلى مبدأ القوة فيها، فإن عملية التقويم هذه تنحل إلى عملية إدراك فقط تنتج عن قدر الشيء أو الفعل

---

٦٢ - R. Ruyer, philosophie de la valeur, (collection collin, Paris 1952) P. 6.

٦٣ - المعجم الوسيط، ص ٧٧٤.

٦٤ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٢١٤.

٦٥ - لسان العرب، مجلد ١٢، باب الميم، ص ٥٠٠.

٦٦ - يحيى الهويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، (القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦) ص ٢٦٦.

والـذي ضمنه إيـاه صاحبـه. هذا القـدر هو الـذي يتيح تقـويم الأثـر المصنـوع والفعـل المتحقق، وبالتالي تحديد قيمته. فلفظة قيمة لا تعبر عن العلاقة بـين عملية التقـويم والقوة الفاعلة في الإنسان إلا بمعنى الإدراك والمعرفة، وهي تحصرها ضمن هذه الحدود فقط. . .

فـالفرق إذاً واضـح بين Valeur التي تعني الاقتـدار والقـدرة بمعنى الخلق والإبـداع، وبين قيمة التي تعني فقط تحديد هذا القدر وتبيان اثره بعملية إدراك. وقد يكون من المفيد أن نعطي مثلاً عـلى ذلك فنقـول، الثوب الجميـل هو كـذلك لأنـه يحتوي قـدراً معيناً من التنسيق والتنظيم، وقدراً معيناً من الجهد المبذول في صنعه، يقابله في ذلك تـوجه من فـرد قادر على تبيان هذه الأمور، فقدر الثوب يعود إلى ما ضمنه إيـاه صاحبـه وبيّن انـه لم يكن عاجزاً عن تحقيقه. وقيمة الثـوب هي تبيّن مـزايا هـذا القدر، أي تقـويمه وبـالتالي تحـديد ثمنه. وبذلك تصبح عملية التقويم ناتجة عن عملية التقدير ولاحقة لها، ويكون القـدر هو جنس الثوب، والقيمة هي نوعه، والثمن هو الخاصية.

القــدر ← الجنس ،القيمـة ← النـوع ، الثمن ← الفـرد الخـاص. من هــذا المنـطلق، كان الحري بالدكتور عادل عوا أن يستعمل لفظة «قدْر» بمقـابل مصـطلحValeurفي الترجمات التي تنـاول فيها فلسفـة القدر. فـطالما أن الأمـر في هذه الفلسفـة يتعلق بالإنسـان من حيث انه يـريـد الكائن ويسهم في انتاجه، فهذا يعني التأكيد على الفاعليـة الذاتيـة للفرد. ومـا دامت هذه الفعـالية التي يمتلكهـا متمثلة بمبدأ القـوة المتحققة عنـده، فـإن هـذه القـوة لا تعني سـوى القـدرة. والقدر اسم الفـاعل من قـدر والقديـر فعيل منـه، وكل ذلـك يعـود إلى القـدرة والاقتدار وينتج عنه القدر.

يقول الدكتور عادل عوا في كتابـه «القيمة الأخـلاقية»، «والقيمـة في الحقيقة تشكـل الواقع الذي نجلبه إلى العالم حال وجودنا. فالحقيقة تتصـل بالشخص اتصـالاً وثيقاً. فـلا حقيقة إلا حقيقتنا التي تكمن بـاستخدام قيمنـا»[٦٧]. وهذا التحـديد يعني قيـاساً أن الخلق والتقدير لا علاقة لهما بالقيمة. فكيف نقابل إذن المصطلح Valeur في الفكر الغربي، مع ما تضمنه هذا الأمر من معاني الخلق والإبداع.

---

٦٧ ـ عادل عوا، القيمة الاخلاقية (دمشق، مطبعة جامعة دمشق، طبعة ثـانية، ١٩٦٥) ص ٤٢ (مـع ان انسان اليوم لم يعد يهتم بالاخلاق كنمط انصياع لمستلزمات معينة، بـل اخذ يهتم اولا بـالتعبير عن ذاته من خلال اعماله، فمن الجائز تعـريف الأخلاق، بـانها طراز من النـظر الى جهد الانسـان في الاعراب عن ذاته في هذا العالم. . . والكشف عن الجهد الذي تبذله الـذات في سبيل التعبـير عن كيانها وعن تحقيق هذا الكيان في الواقع الراهن.)عادل عوا، القيمة الاخلاقية، ص ٥.

والحقيقة ان ما تقصده فلسفة القدْرُ في نظرتها هذه إلى الإنسان، هو الإفلات من ذلك القسر الخارجي الذي يلزم الفرد بشكل ما، محاولة دائماً التطلع إلى الفعل الباطني المنبثق من القدرة الإنسانية والمتجه دائماً نحو مثل أعلى، أو إذا شئنا نحو قدر أعلى. معنى ذلك أن نظرة الإنسان إلى المعطيات الخارجية، لم تعد نظرة إدراك ومعرفة، بل نظرة فعل هو خلق، يحاول فيها أن ينفي هذه المعطيات ويخلقها في آن واحد. والكائن ليس ماهية تدرك، بل هو أمر متحقق، وفي تحققه هذا ينطلق من فعله الباطني، من انيتّه ليؤكد على هذه الأنيّة مفلتاً إياها من كل أنواع القسر الخارجي. ودوره لا يقتصر على تقويم أفعاله ولا على تقويم المعطيات الخارجية، بل يتجاوز ذلك إلى خلقها وابداعها وتضمينها بالتالي الأقدار التي تتيح تقويمها. فالتقويم داخل في التقدير أو هو جزء منه.

أضف إلى ذلك أن القدر والقدرة والمقدار تعني القوة. والاقتدار على الشيء أي القدرة عليه، والقدرة مصدر قولك قدر على الشيء قدْره أي «ملكه»، فهو قادر. واقتدر الشيء جعله قدراً[٦٨]. والقدْر هو التحقيق العملي، لأنه يجب أن لا يغرب عن بالنا أن الأفعال في اللغة العربية تحتمل دائماً تأويلين فهي في الوقت نفسه أفعال تقبل وأفعال تحقيق (action) وقدَّر هو فعل يفيد التحقيق ويفترض دائماً ذاتاً فاعله وقادرة على الفعل الذي هو موضوع التقدير. وهذا التقدير مبني على أساسين: أولاً، على القدرة الإنسانية الفاعلة والمبدعة (تعلق الفعل بالفاعل)، وثانياً، على ما في الفعل ذاته من ذاتية الصفات. فالقدْر فعل نابع من التقدير وليس حكماً معرفياً، انه خلق والخلق فعل تقدير. لأجل ذلك كله أسقطنا لفظة قيمة، واستبدلنا بها لفظة «قدْر» حتى لا نبتعد عن عملية الخلق المنبثقة من القدرة الإنسانية.

٣ ـ فلسفة القدْرُ في رؤوس اقلامها:

لا ريب في أن الفيلسوف الألماني «كنت» هو الذي وضع أسس هذه الفلسفة عندما بيّن لنا أن الفكر هو الذي يصنع العالم، ويضع قوانينه. فمعارفنا ليست انسباك الفكر في قوالب غريبة عنه، بل ان هذه القوالب هي فعل الفكر الذي يمتلك بعض المقولات القبلية. وما يفعله العلماء من اكتشافهم لقوانين الكون، ليس في الواقع سوى عودة إلى الصور التي يتضمنها الفكر في باطنه ويصب فيها ذلك الواقع الحقيقي أي الشيء في حد ذاته.

---

٦٨ ـ لسان العرب، باب الراء، مجلد ٥ ص ٧٦.

فالحقيقي ليس واجباً لأنه ينتج عن مطابقة انموذج معين، بل ان صفة الضرورة فيه تكمن في فاعلية الفكر عينها. من هنا كان تحديدنا للقدُرْ بأنها لا تخضع لأي معيارية خارجية بل هي أمور تحمل في جوانبها ما ينبثق من أحكام تطمح إلى أن تصبح كلية ضرورية من حيث تعلقها بملكاتنا التي تعمل على وجه حر وتجد تشريعاتها في الأعيان.

والدين لا يحدد أسس القُدُر، بل هو مخبر عنها فقط. ومعنى ذلك أن واجباتنا التي هي ركيزة أفعالنا ليست من وحي خارجي، بل هي نابعة من عمل الفكر الباطني، انها أقدس تعاليم العقل. وما الدين إلا معرفة أن هذه الواجبات تطابق الأوامر الالهية. هذه النظرة قلبت المفاهيم السائدة من قبل، واعتبرت أن القدر إنما تتحدد بالفعل، أو بحكم الفاعل ذاته من حيث انه فكر يحكم.

من هذا المنطلق علينا أن ننظر إلى القُدُر وارتباطها بمفهوم الكائن محصوراً في الإنسان فقط. بيد أن الحلول التي وصلت إليها هذه النظرة، لم تكن متوازنة إجمالاً، فهناك من اعتبر أن القدُرْ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفاعل القادر، وهي لا تخضع لأي معيارية أخرى سوى معيار الحرية المطلقة للإنسان. وهذا ما ندعوه بتيار مثالية الحرية أو المثالية «العندية»[٦٩]، والذي أدى فيما بعد مع «هيدجر» Heidegger و«سارتر» Sartre وبولان «Polin»، إلى تأليه الحرية الإنسانية وبالتالي إلى الإلحاد. فينبوع القُدُر الوحيد هو الفاعل الحر، هو الكائن محصوراً في الإنسان فقط.

وهناك من اعتبر ان القُدُر متحققة بصورة مستقلة عن الذات الإنسانية. فعوضاً عن أن يكون الفاعل من حيث هو «كائن» أساس القدُرْ، تصبح هذه هي أساس الفاعل، هي أساس الكائن لأنها تدرك في أفعال، أنها نمو خالق. والواضح من هذه النظرة أنها تقودنا وتحت اسم جديد هو «المثالية الموضوعية» إلى نمط تفكير افلاطوني من أبرز ممثليه شلر وهارتمان. ومنهم من اعتبر أن القدُرْ هي اشتراك فاعل، فكر ناشط، انها تجربة عملية متحققة بالواقع من حيث هو موضوع وملتزمة بالمثل الأعلى. فالفاعل هو «فاعل توسط بين القدْر المنزه» وبين القدْر التحديد، انه بين الله والله. بين الله كلطف وبين الله كعائق. وان الكوجيتو في ذاتنا نوراني فيه تشترك الانا بعمل الله»[٧٠] هذا ما ذهب إليه لوسين وتابعه في ذلك لافيل الذي اعتبر أن القدْر هو الوجود المقدَّر المعلوم. انه الانتقال الفاعل من «الكون إلى الواقع، إلى الوجود، وهذا الانتقال هو اشتراك فاعل. فالقدْر معطى لنا

---

٦٩ ـ عندية بمقابل subjectivé.

٧٠ ـ عادل عوا، فلسفة القيم، ص ٢٧١.

كـالوجـود، وهو يلزمنـا بـالانخـراط في وضـع، وهـو رهن بعمـل حـريـة نمنحهـا لأنفسنـا بـأنفسنا»[٧١]. بيـد أن هذا التصنيف للتيـارات الفلسفية التي عـالجت موضـع القـدر يبـدو تصنيفاً اصطناعياً بعض الشيء. ذلك انها في الواقـع تلتقي جميعها حـول تعميق البحث في مفهوم الكائن انطلاقاً من التجربة الإنسانية الفعالة، صحيح أن هذه النظرة الحديثة رافقها تبديل في مدى الرؤية إلى مفهوم الكائن محصوراً في الإنسان فقط، إلا أنه تبديل فـرض في الحقيقة جواً جديداً يرافقه.

أ ـ معياريات هذه الفلسفة:

إن التصنيف الذي سنعتمده لهذه المعياريات ليس تنهيجاً بـالمعنى الصحيح للكلمـة، بل هو رسم إطار يهدف قدر الإمكان إلى تبيان وتحديد بعض الركائز التي تستند إليها هذه الفلسفة. هذه الركائز وان ادت إلى نتائج متباينة عند الفلاسفة المعـاصرين، إلا أنـه يمكننا أن نوضح أن السمة الأساسية عندهم هي اعتبار الإنسان خالقاً لأفعاله وأصلاً لها. وسمـة الخلق هذه تندرج ضمن نظام متكامل الرؤية في النظر إلى العـلاقة بـين الإنسان وخـالقه. ففلسفة القدُرُ عند المؤمن المتدين تنـطلق من مفهوم التكليف الـذي يعطي الإنسـان القدرة والنـظر من خلال العقـل. يقابـل ذلك ذاتيـة في الأفعال تتـطلب منه الاختيـار بين الحسن والقبيح. وشد هذه المعاني بعضها إلى بعض بدينـامية فـاعله يؤدي إلى إخراج الفعـل. أما الملحد فإنه يرفع عن كل ذلك مفهوم التكليف وبالتالي مفهوم الله. انطلاقـاً من كل ذلـك رأينا أن معياريات هذه الفلسفة هي التالية:

ـ الإنسان مكلَّف:

ان فلسفة القدُرُ لم تلغ اللجوء إلى مفهوم الله، بـل هي تعتبره القدْر الأعلى وتتجـه نحوه انطلاقاً من التجربـة الإنسانيـة المباشـرة. فعند كنت ان فعـل الحريـة المحضة الـذي يكمن في باطن فكرنا، هو الذي يقودنا إلى اليقين بواقع الله. «فالله يوجـد في قلب حريـة تبادر إلى أن تحيا تفكيرها كله، محله في شروط محايثتها الخاصـة. واذ ذاك يكتشف الله على أنـه مبدؤها»[٧٢]. ومعنى ذلك أننـا لا نستطيـع معرفـة الله المطلق إلا بفعـل هو ذاتـه فعل مطلق. ولا يكون بلوغ ذلك الأمر خارج ذواتنا، بل الشرط الأساسي «ان نكون قد بلغناه أولاً في ذواتنا»[٧٣]. ومن الأكيد أن رويه (Ruyer) نظر إلى المثل الأعلى نظرة الدافع للابتكار

---

٧١ ـ المصدر السابق الصفحة نفسها.

٧٢ ـ يوسف كومبز، القيمة والحرية، ص ٦٢.

٧٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والاختراع والخلق. ففي وسع الإنسان بحسب مثله الأعلى وبحسب الفاعلية التي يمتلكها أن يحول وينظم وكل ذلك بنمو خالق. فالله قدراً مطلقاً، ليس عقبة وليس قسراً خارجياً بمقابل الانا الإنسانية. هذه الانا تمتلك فعالية روحية تجديدية، يقود تصرفها المثل الأعلى. فالكائن يتجه في كونه صوب الانا المطلقة بفعل خلق دائم. وهذا ما حدا بـ «كومبز (Combez) إلى القول «ان السلوك القِدّري في اعتقادنا هو سلوك حرية تنشر القُدُر، وهي تتطلع إلى المطلق تطلعاً ضمنياً على الأقل وفي تحركها شطره»[٧٤].

هذا الوضع لا يعني اطلاقاً أن يكون الله والإنسان منخرطين في منافسة بينهما، تؤدي في النهاية إلى موقف شبيه بموقف سارتر الذي وجد نفسه مضطراً إلى رفض الله انطلاقاً من «انه إذا وجد الله كان الإنسان عدما»[٧٥]. بل ان القدر تتصل بالله والإنسان «وهي وسائط تربط بفعل واحد المخلوق باللامخلوق»[٧٦]. فالله ليس من طبيعة الإنسان، ولكنه هو ما به تكمن حقيقة الإنسان. هذه الحقيقة تتجلى في فعل الخلق الذي يقوم به محاكياً ومحايثاً فعل الخلق الالهي. فالقدر هي نمو خالق فيها يتحقق التقاء الفاعل بالقدر المنزه.

الإنسان فاعل:

ان قطبي الخلق والابداع في فلسفة القدُر هما المثل الأعلى والفاعل. والقُدُر هي اختراع حر، هي خلق، هي الوجود والمعلوم المقدّر. فالكون والقدْر يبدآن في آن واحد. والكائن من حيث هو كذلك يمتلك فاعلية قدرية. من أجل ذلك لا يمكننا ان نعتبر الإنسان جوهراً أو ماهية تسبق فاعليته وتفارقها، بل انه من المتعذر أن نعرفه إلا «كفاعل يؤدي فعلاً يحكم به أو يحقق»[٧٧]. هذه الفاعلية تنطوي على العناصر التالية:

ـ ان الفاعل ليس هو العضوية الحية بصرف النظر عن افعاله بل ان هذه العضوية الحية هي بذاتها شكل ناجم عن فاعلية ذات معنى. والفاعلية القدرية في هده العضوية تتوجه نحو العالم وتؤلف امتداد الفاعلية العضوية مع الفاعلية التكوينية «فالكائن الحي من حيث هو كذلك، لا يفعل ولا يخلق إلا بعد ان يتكون هو عينه، أي جملة الاجزاء التي يتألف منها»[٧٨].

٧٤ ـ يوسف كومبز، القيمة والحرية، ص ٦٢.

٧٥ ـ المصدر نفسه، ص ٦٠.

٧٦ ـ المصدر نفسه، ص ٥٨.

٧٧ ـ ريمون رويه، فلسفة القيم، ص ٧٧.

٧٨ ـ المصدر نفسه، ص ٧٧ و٧٩.

ـ تبدو فلسفة القُدُر، انها شمولية في نظرتها إلى النفس. فهي لم تعد تنظر إليه من ناحيته العقلية فحسب، بل أيضاً كإرادة خلاقة. هذه الإرادة الخلاقة اكتسبت معنى القوة والقدرة عند نيتشه Nietzché أو كما يقول «Bertrand» القدْر هذا أساساً قدرة». ومن القدر، ينبع التقدير، أي الخلق أو جهد التنزيه. وبالنسبة للوجدان هناك علاقة جدلية بين التقدير والفعل، بحيث انه لا يمكن فهم الواحد دون الآخر فالتقدير يكمن في تخطي المعطيات ونفيها وخلقها في آن واحد. فالسلوك العملي بدون تقدير يصبح سلوكاً محدداً وبالتالي مشابهاً للواقع المعطى. ان القدرة الإنسانية ليست مقفلة على ذاتها بل هي اتجاه نحو العمل، انها انتاج عمل جديد يتخطى حدود الاكتشاف والمعرفة إلى الخلق والابداع.

ـ الفاعلية القدرية، فاعلية هادفة وليست سيراً آلياً يتألف من جملة حركات تجرى بحسب بنية مسبقة. انها خلق متجدد لكل المعطيات والسبل التي تحتاجها من أجل ظهورها وانتشارها، وهي في ذلك تؤلف وتنظم أفعالاً تتسم بالوحدة والإنسجام.

ـ أن الوجدان القِدّري يقتضي حضوراً ذاتياً للفعل بمعنى ذاتية الأفعال من قبح وحسن وذاتية الفاعل من حيث القدرة على الاختيار. فلا يمكن أن يكون الوجدان إلا وجداناً قدرياً خالقاً يتجه نحو موضوعه بمعنوية فاعلة. وقد عرّفه هوسيرل «Husserl» «بانه وظيفة قصدية تطرح موضوعها بشكل ضروري وتعطيه معنى مرتبطاً بالقصد الذي يوجهه ويظهره»[٧٩]. وهنا يظهر الوجدان تارة منزهاً وتارة أخرى مشبهاً. فهو منزه لأنه معنوي، مشبه بمقياس أن الموضوع المطروح، معروف ومدرك منه حدساً. ويخلص «بولان» إلى اعتبار ان الوجدان القِدّري هو قدرة على تخطي المعطى، انه تقدير اي فعل تنزيه. فالتنزيه الذي يؤكده الوجدان والتخطي الذي يخترعه لا يمكن أن يتحققا بدون أن يكونا مُفكّرا فيهما. وهنا تبدو العلاقة الجدلية بين التقدير والوجدان، بحيث ينحل الواحد منهما إلى الآخر. هذه العلاقة الجدلية هي التي تسمح بنفي المعطى وخلقه في آن معاً. فالفعل هو النفي في التحقيق، انه التصاعد الجدلي للخلق والقدْر.

الحرية والاختيار:

هل تعرف الحرية بأنها اختيار، أم أن الاختيار هو وظيفة من وظائف الحرية؟. ان الحرية في الفاعلية القدرية عند رويه Ruyer ليست شعوراً عفوياً محضاً، وليست اختياراً

---

٧٩ ـ R. Polin, la création des valeurs, P 68.

مطلقاً، «أي بدون وجود ما يختار»[80] انها الحرية التي تسودها قاعدة. فالحرية بهذا المعنى هي قدرة على الاختيار، والفاعلية القدرية لا تكمن في أن يفعل الإنسان ما يشاء، بل تقتضي أن يفعل شيئاً بخضوعه لقواعد هذا الفعل الخاص. هذه الحرية تفترض القدرة وفاعليتها تكمن في انها ليست نتيجة أسباب تدفعها، بل «لأنها تتجه نحو هدف نصب أمامها. وكما أن الحركة التي لا تجد محوراً تعتمده ليست بحركة، فكذلك الحرية التي لا هدف لها ليست شيئاً وان الاطار الذي يرجع العمل الحر إليه هو مجموعة القُدُر المنشودة مع الوضع»[81].

وإلى رأي قريب من هذا، ذهب لالاند (Lalande) عندما صرح بأنه يجب علينا ان لا نخلط بين الحرية والاختيار المطلق «فليست الحرية هي الاتيان بأي عمل دون ارتباط بالشخص، وإنما الحرية ألا يخضع الفاعل لإكراه من قوة اجنبية سواء أكانت هذه القوة خارجية أم داخلية، كما يحصل غالباً من تأثير العادة والإيحاء والهوى وتأثير البنية الخفي. فهي ضد القَدَر الذي يفرض علينا بعض التصرفات مهما نعمل ومهما نرد، لا ضد التسبيب العقلي الذي يعزو كل شيء إلى سبب. فالمرء يستطيع أن يكون حراً تام الحرية وان يقوم بالأعمال المنتظرة على بيّنة وروية»[82].

بيد أن هذا المفهوم للحرية اعتبره «Combez» اضفاء ناقصا من اضفاءاتها ينبغي رده. فالحرية عنده تختلف عن احوال الجواز والايثار ولا تنتمي إلى هذا النمط من الأفعال التي تؤلف شكلاً آخراً من أحوال التقيد. وإذا كانت الحرية ذات علاقة بأحوال التغيير فإن ذلك يعني «انها تتميز عنها»[83]. هذه الأحوال تصورها الباحثون على انها غياب العوائق الخارجية والداخلية. لكن كل ذلك يقودنا إلى تعريف سلبي لمفهوم الحرية التي يجب أن ينظر إليها من حيث «فاعل» لا من حيث نجاتها من أحوال القسر الخارجي والداخلي. انها في الحقيقة قدرة، انها «نية ناجعة تجعل حدود القسر ذاتها ذات صفة موضوعية. وإذ ذاك تضفي عدداً من الأبعاد التي يترتب تحويلها إلى قطاعات قِدَرية. فيمكن القول انئذ أن الوجوه المسماة وجوها سلبية للحرية، إنما تدل على الوجه الخلفي أو على جسد الحرية الإيجابية، انها هي الشروط التي ينبغي على الحرية أن تطرحها حتى تمارس ذاتها ممارسة

---

٨٠ ـ ريمون رويه، فلسفة القيم، ص ٨٤.

٨١ ـ المصدر نفسه، ص ٨٥.

٨٢ ـ اندريه لالاند، نفسية الاحكام التقويمية، ترجمة يوسف كرم، ج ٢، ص ٣٠ م. م.

٨٣ ـ يوسف كومبز ألقيمة والحرية، ترجمة عادل عوا، ص ٨٦ م. م.

حقيقية ناجعة. ان ممارسة الحرية تبدو تحويلاً ذائباً للعوائق إلى امكانات حقيقية لافعال قِدَرية فوق احداثيات القطاعات المدنية والفردية»[٨٤]. فالفاعل الحر يكتشف حريته من حيث هي قدرة، من حيث هي تحديد فاعل ناشط. لا من حيث هي حصيلة توازن قوى خارجية وداخلية تحاول الافلات منها. انها قدرة نفي هذه القوى، وقدرة نفي تحديدها ذاته «انها تحديد ذاتي لذاتها»[٨٥]. ولا يعني هذا أن الحرية هي لا مبالاة محضة، بل ان عناصر الاختيار، والحوافز والبواعث، والتي تشكل اضفاء ناقصاً من إضفاءاتها، لا يمكن انكارها، بل يجب فهمها على أنها وظائف للحرية التي تدمج الوضع في ذاتها. انها ليست وظائف انخلاع وانفصال متحققة بذاتها، بل هي متضمنة في وجداننا المتخذ دائماً وضع فاعل. ففعل الحرية هو خلق إرادي يتضمن جوازاً اختيارياً. فالحرية تؤلف الاختيار والحوافز والبواعث ولا تقتصر على البت بينهم. بل أن عملها يقتضي نفي هذه الأمور، وذلك بأن تفرض على ذاتها قواعد «تكون هي ذاتها مرغمة على أن تقدمها لذاتها، ولكن هي التي تفرض على ذاتها ضرورة تطبيقها في فعلها»[٨٦].

هذه الحرية لا تكف أبداً عن الخلق والإبداع، وهي تمارس تحققها فوق الاختيار وفوق الحوافزوالبواعث. ويبدو لنا أن هذه الحرية «اللا تحديدية» ليست حركة دون محور، بل ان محورها الاساسي هو اللانهائي الذي يجتذبها. فالحرية تعبر عن مشاركتها الروحية عندما تنجو من التحديدات السلبية، وتمضي بذلك إلى الخلق ومن خلاله إلى اللانهائي. وهذا فعل لا إكراه فيه ولا قسر، بل هو حالة الحرية العليا التي يشكل الاختيار النتيجة اللازمة عنها بكونه قدرة تحديد ذاتي.

ـ النظر من خلال العقل:

ان الفاعلية القِدَرية تستند في الأساس إلى عنصر الإدراك دون أن تنحل إليه فتحويل المعرفة القدرية إلى مجرد علم نظري يسقطها في علاقة تشبيهية تقتصر على التماثل الإنساني مع الكائن المطلق. لكن المعرفة القِدَرية هي وجدان الأعيان بالنسبة للعمل، لأن العمل هو العنصر الحقيقي للعين. وتحويل التقدير إلى معرفة فقط، معناه اقتصاره على الإدراك والإكتشاف، على التوافق «بين الفكر والواقع»[٨٧]. فالتقدير لا ينحل إلى معرفة

---

٨٤ ـ المصدر السابق، ص ٨٧ ـ ٨٨.

٨٥ـ المصدر نفسه، ص ٨٨.

٨٦ـ يوسف كومبز، القيمة والحرية، ص ٩١ م. م.

٨٧ ـ R. Polin, la création des valeurs. P. 76.

فقط، بل المعرفة تصبح عملية تقدير وتحقيق عملي يتضمن الإدراك ويتخطاه إلى الخلق والإبداع.

ـ الذاتية في الأفعال:

ان معايير الحسن والقبح في الأفعال هي مبادىء ثابتة تقوم خارج العقل البشري ومستقلة عنها، انها قائمة في طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها. فالفرق بين الحسن والقبح حقيقة موضوعية قائمة بمعزل عن كل إرادة إنسانية والهية. هذه الذاتية في الأفعال تضطر الإنسان إلى الاختيار بينها. من هنا كان لا بد من القول أن الفعل هو قدْر بحد ذاته وله قدْر. هو قدر نظراً للذاتية اللازمة فيه، وله قدر من جهة تعلقه بالفاعل. وشد الناحيتين إلى بعضها بدينامية فاعله وخالقة يؤدي إلى إخراج الفعل.

نخلص إلى القول أن فلسفة القدر، وبهذه المعياريات التي تعتمدها إنما تحاول ردم تلك الهوة بين الإنسان من ناحية وخالقه من ناحية ثانية. فعندما يتم التمييز بين الحادث والفكر ينفتح أمام الكائن افق جديد. فهو يبدأ بالشعور بذلك الإنسلاخ وبتلك الغربة عن واقع الأعيان والمعطيات، ولكن يبدأ في الوقت ذاته أفق الخلاص. فتفتح التفكير ووجدانه لذلك التمييز بين الواقع والمثل الأعلى هو الذي يثير المشكلة وفي الوقت نفسه الحل. فالإنسان عندما يطرح نفسه فاعلية غير منفصلة عن إنيِّتها، إنما يبدأ بسلوك طريق الخلاص. هذا السلوك يقتضي منه اجتياز المعطيات ونفيها وخلقها في آن واحد. هذا النفي والخلق هو الحنين الذي يشدنا إلى ردم تلك الهوة بيننا وبين المثل الأعلى، وبالتالي التأكيد على انيِّتنا. ولا يتحقق هذا الحنين إلا بفعل حرية يتضمن الخلق والتقدير ويتمثل في نوع من الرجوع إلى الينبوع الأول. فخاصية القدر «انها تحتاج إلى موضوع حتى تشعر بحدودها الخاصة وتتغلب عليها. بيد انها هي التي تنفي هذه الحدود وتمضي دائماً إلى تخطيها وطرحها جانباً»[٨٨].

---

٨٨ ـ Louis Lavelle, traité des valeurs, Tome I, P. 414.

مخطط البحث

في ضوء عرضنا لفلسفة القَدَرْ الغربية نجد أن المبدأ الأساسي الذي تنطلق منه هو ان الإنسان خالق لقَدَره. وبهذا الاعتبار ومن نفس المنطلق كان المعتزلة يردون مذهبهم في أفعال المكلفين إلى المبدأ التالي: الإنسان قادر على خلق أفعاله. وهم بذلك اثبتوا الاقتدار والخلق للإنسان كما هو الله، «وقد اثبتنا القدر للإنسان. . . وصار سبيلنا سبيل من اثبت القدرة لله تعالى وحكم بكونه قادراً كذلك اثبتنا القدرة لأنفسنا»[٨٩].

واثبات اقتدار الإنسان على خلق أفعاله يرتكز في الأساس إلى حقيقة التكليف الذي يقتضي من المكلَّف أن يكون حراً مختاراً، ويرتكز أيضاً إلى حقيقة العدل الالهي الذي يوثق بمفهوم إنساني. فالمعتزلة انطلقوا في بناء مذهبهم الفكري من الأثر إلى المؤثر أي من المستوى الإنساني إلى المستوى الالهي، فقاسوا بذلك الغائب على الشاهد. وبذلك ارتقوا بالإنسان إلى حد اعتباره أثراً إلهياً تتمظهر فيه كل معاني الألوهية بصورتها الإنسانية دون أن يوقعهم ذلك في دائرة التشبيه. فالله المنزه عن كل شبه بينه وبين مخلوقاته لا يفعل عبثاً، والعدل الإلهي يتطلب أن يكون المكلف هو سبب ما يسأل عنه ويحاسب عليه. لهذا الاعتبار فإن الإنسان المكلف هو سبب أفعاله وخالقها، انه في حقيقته ليس ماهية منفصلة عن أفعالها، بل هو ماهية فاعله وخالقه. وعلى هذا الأساس يمكن أن نتبين هذه الماهية الفاعلة من خلال تحليلنا أراء المعتزلة في قضايا العدل والتوحيد، مندرجة تحت ثلاثة أبواب.

ـ الباب الأول: وهو يقع في أربعة فصول، يتضمن الفصل الأول معنى القضاء والقدّر عند المعتزلة وأهمية ذلك تتأتى من الصفة العملية التي يأخذها هذا المفهوم. فعلى نوع الاعتقاد في القضاء والقَدَر يتوقف سلوك المرء في هذا العالم. وبهذا الاعتبار رأى المعتزلة ان القضاء هو الحكم، وان القَدَر هو الأخبار والأعلام عن تكرار أفعال العباد

---

٨٩ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٧٦.

لابمعنى خلقها فيهم. وجعل معنى القضاء والقَدَر يقتصر على هذه الناحية، هل يقودنا إلى اعتبار ان الفعل الإنساني مستقل عن أية إضافة يمكن أن ينسب إليها؟. وهل الفاعل مختار حرٌّ. مقتدر على أفعاله دون الإحساس بإكراه من وسيط خارجي. فإثبات القدر للإنسان في مذهب المعتزلة يتبعه القول بالحرية. ويقابل مصطلح حرية في مفاهيمنا الحديثة مصطلح اختيار عند اسلافنا، بحيث تبدو العلاقة وثيقة بين المصطلحين مما يجعل الأول البديل المعاصر للثاني.

أما الفصل الثاني فنبين فيه ماهية الإنسان من حيث هو مخلوق مكلف. فالتكليف عند المعتزلة هو علة خلق العالم بما فيه من كائنات حية، لذلك كان خلق الإنسان على هذه الصورة بقصد تكليفه. كل هذا يتطلب إثبات العلّية والفرضية في أفعال الله من حيث وقوعها على وجوه يصح القول بحسن الخلق منه، ويستتبع ذلك تحديد ماهية الإنسان، جملة مخصوصة فاعلة. فنظرتهم إليه كانت نظرة دينامية تركز على اعتباره من حيث هو نفس فاعل لا من حيث هو نفس متقبل ومتلقٍ [٩٠]

أما الفصل الثالث فيتضمن البحث في معنى السببية والعلية في أفعال الإنسان والطبيعة. ولقد اهتم المعتزلة بالسببية في الأفعال الإنسانية لارتباط هذه القضية بمسألة الجبر والاختيار وكيفية نسبة هذه الأفعال إلى الإنسان. وهم بذلك اثبتوا الإنسان سبباً لأفعاله، ومن خلال بحثهم في السببية تطرقوا إلى البحث في مسألة السببية الكونية وميّزوا بين الأحكام الأخلاقية والأحكام الطبيعية.

أما الفصل الرابع، فيتضمن تطبيق مبدأ السببية الإنسانية في أفعال التوليد والأفعال المباشرة وكيفية ارتدادها جميعها إلى الإنسان الفاعل. ولعل أهمية رد أفعال التوليد إلى الإنسان الفاعل، يكمن في توسيع دائرة الفعالية الإنسانية بحيث تطال الكثير من الأفعال التي تبدو للوهلة الأولى وكأنها أفعال طبيعية.

ـ الباب الثاني: يتضمن مقدمات الأفعال من علم وإرادة وقدرة. في الفصل الأول من هذا الباب نعالج مسألة العلم وكيفية تحويل المعرفة إلى عملية تقدير بحيث يصبح العلم عنصراً أولاً من عناصر تقدير الأفعال، وفي الفصل الثاني نعالج الإرادة معنى حاصلاً في الإنسان يجعله قادراً على اختيار وجه وقوع الفعل. فالقصد الإرادي يرتد إلى معنى دينامي باطني في الإنسان ويحدِّد بالتالي غاية توجه الفعل والقدر اللازم عن وجه وقوعه بإرادة واختيار فاعله. أما الفصل الثالث فنعالج فيه القدرة والإقتدار الإنساني على خلق الأفعال. فالقدرة هي مرحلة التنفيذ العملي للاختيار الإرادي وعليها يترتب تحقيق الفعل

---

٩٠ ـ نفس بالمذكر، وبالمعنى المحدد سابقا. ص ١٨.

أثراً في الأعيان. هذا التحقيق العملي مسبوق بعملية تقـدير أي خلق إرادي. واختصـاص القادر بالقدرة يؤكد على ناحية الفعالية الدينامية فيه، ويجعل منه بالتـالي قدْراً وفـاعلاً عـلى الحقيقة.

في الفصل الرابع نبيّن كيف أن التـلازم الدينـامي بين العلم والإرادة والقـدرة يؤدي إلى إخراج الفعل وبالتالي جعل الإنسان فاعلاً في الحقيقـة أي خالقـاً. وبهذه الفعليـة وهذا الخلق يشارك الإنسان الله في فعل الخلق من وجه ما.

ـ الباب الثالث: وفيه أن الفعل هو قدْر بحـد ذاته. ففي الفصـل الأول يتضح لنـا استقلالية صفات الأفعال، من حيث أن الفعل لا تتغير صفتـه بتغير حـال فاعله. فـالقبح قبح ذاتي والحسن حسن ذاتي، فلا أحوال الفاعل ولا الأوامر والنواهي الشرعية تحدد هـذه الصفات. والعقل الإنساني هو الذي يتبين هذه الصفات الذاتية والشرع مخبر عنها لا مثبت لها.

أما الفصل الثـاني، فيبحث في الأحكام الأخـلاقية المتعلقـة بالمسؤوليـة عن الأفعال. هـذه الأحكام تـرتد إلى وجهـين: أولاً أن للفعل أحكـاماً تـرجع إلى جنسـه وثانيها أن له أحكاماً تـرجع إلى فـاعله. والربط بـين الإثنين يجعـل استحقاق الحكم الأخـلاقي ذا وجه إنسـاني. فالحكم يـرتد إلى ذاتيّـة القبح والحسن في الأفعـال من جهة وإلى أحـوال الفاعـل المستحق لها من جهة ثانية.

وفي الفصـل الثالث نـربط بين المسؤوليـة عن الفعل وحـريـة الاختيـار. فـلا يسـأل المكلف عن فعل أحادي الاتجـاه، بل عن الأفعـال التي فيها إمكـانية فعـل الضدين. فـلا معنى للجواب ولا سؤال عليه إذا لم يكن احدى امكانيتين تقعان كلتـاهما بـإرادة الفاعـل. فالمسألة الخلقية ترتكز على الاختيار الحـر وتقتضي أن تكون المثوبة حقـاً للفاعـل، إذا فعل الـواجب والعقوبـة حقاً عليـه إذا أخلّ بـه. فالمكلف لـه أن يفعل أو لا يفعـل وعلى هـذا الأساس يُسأل ويستحق تبعاً لذلك الحكم اللازم عن اختياره.

وفي الخاتمة نبرز وجوه التقارب بين مذهب المعتزلة وفلسفة القدر في الغرب مع فارق واحد وهو عنصر الوحي والتكليف عند المعتزلة.

ولعلّه من المفيد أن نقرن هذا البحث في نهاية الأمـر بمعجم مصطلحـات نقارن فيـه الألفاظ التي استعملتها فلسفة القدر الغربية بالألفاظ والمصطلحات التي استعملهـا المعتزلـة للتعبير عن أرائهم. فالعلاقة وثيقة بين الفكر واللفظ المعبر عنه، لأجل ذلك ابدى المعتـزلة اهتماماً شديداً في انتقاء الألفاظ مراعين في ذلـك وجوه الاستعمـال اللغوي والاصـطلاحي لها.

الباب الأول

الإنسان والقَدَر

الفصل الأول

مفهوم القدر عند المعتزلة

مدخل

إذا كانت اهتمامات الإنسان المعاصر ترتد أصلاً إلى تحقيق ذاته في عالمه، فإن ذلك يتطلب منه العلم بذاته وبالعالم. هذا التحقيق للذات يستدعي الأفعال التي تعكس في الأساس نظرة الإنسان إلى هذا الكون. والمراد هنا معرفة النتائج العملية التي تنسجم بالضرورة في سياق الانتقال إلى الفعل من المفهوم العام للكون وللإنسان. فالسلوك العملي الذي به تتحقق الذات هو الذي يثير التساؤل المزمن، ماذا يجب أن نعلم. فالعلم للعمل، به يتركز الإنسان في ذاته وفي ضوئه تتحدد المعايير ويتحدد ما يجوز فعله وما لا يجوز. كل هذا من حيث الظواهر، لأن الركيزة الأساسية هي تحقيق الذات والتأكيد على انيِّتها من خلال العلم والعمل.

ولكن هذا التحقيق للذات من خلال أفعالها يصطدم بعقبات تتمثل بذلك التقابل بين القسر الخارجي الذي يشعر به المرء ويُلزِمه بشكل ما، والتطلع الباطني الذي يشده إلى تحقيق ذاته. وهذا ما عبّر عنه لوسين Lesenne «بالعقبة»، أو كما يقول ڤاليري Valery «وكأن المرء يصطدم بشيء ما»[1]. من هنا تبرز فكرة الصراع، فالإنسان يميل دائماً للوصول إلى سعادة الاستقلال الذاتي والتغلب على جميع العقبات وتخطيها توكيداً لاستمرارية انيِّته وخلقها في آن واحد.

هذه المشكلة لازمت الإنسان منذ بدء الخليقة، وعولجت من قبل المفكرين المتقدمين تحت مصطلحات الجبر والاختيار، والقضاء والقَدَر. فهل يكون الإنسان ماهية معطاة تخضع لمستلزمات محددة تسعى من خلالها عن طريق الاكتشاف والمعرفة الى تحقيق ذاتها؟ أم يكون الإنسان فاعلية غير منفصلة عن ماهيته وجوهره، يحاول من خلالها أن يضفي على أفعاله قدراً يضمنها اياها ويبينّ انه لم يكن عاجزاً عن تحقيقها بمعنى آخر لم يعد إنسان اليوم يرى ذاته عنصر تقبل وتلقي، بل عنصر خلق وإبداع يضفيه هو على أفعاله وعلى الأعيان.

---

١ ـ فرانسوا غريغوار، المذاهب الاخلاقية الكبرى، م. م. ص ١٣٤.

صحيح أن هذه المسألة عولجت اليوم ضمن إطار جديد وتحت مصطلحات حديثة (قدر، فعل، خلق، حرية) إلا أن مباحثها عند أسلافنا القدماء كانت حيّة ومثارة منذ عهدهم الأول بالجدل والتأليف. وإذا كانت المصطلحات قد أصابها التطور واتسعت آفاق مباحثها عن ذي قبل، فإن هذا لا يمنعنا من أن نقيم الموازنة بين المضامين التي وضعت تحتها... وهذا ما سنحاول إيضاحه من خلال عرضنا لمفاهيم القدر والحرية والاختيار وابعادها في فكر المعتزلة. والواقع أننا في محاولتنا هذه نود أن ننبه العرب إلى ما انطمس لديهم منذ أجيال، مبينين أن فلسفة القدر في الفكر المعاصر كامنة ضمنياً في مذهب المعتزلة. وهذا يقتضي منا تحليل التصورات الذهنية اللازمة عن أقوالهم في اقتدار الإنسان على أفعاله وخلقه لها وكيف انهم ضمن هذا الإطار فسروا معنى القضاء والقدر والاختيار الإنساني، وعلاقة الفرد الفاعل بخالقه وكيفية تحقيقه لأفعاله. كل ذلك من خلال مفهوم التكليف الذي يبقي الإنسان مخلوقاً حادثاً.

أ ـ معنى القضاء والقدر:

ان مسألة القدْر والقِدَر والقُدُر وطبيعة الفعل المقدور للإنسان أهو من خلقه وتقديره أم هو مقدّر له من خارج، هي من المسائل التي شغلت حيزاً كبيراً من تفكير أوائل المسلمين. وأهمية البحث في هذه المسألة تكمن في انها تتناول ناحية مهمة من نواحي الحياة الإنسانية، ألا وهي كيفية تنظيم الحياة العملية وما يترتب على ذلك من مسؤولية تضع الإنسان مباشرة أمام الحكم الأخلاقي اللازم عنها. وإلى هذا ذهب زهدي جار الله في كتابه «المعتزلة» حين قال: «يقيني أن أهم ما عني به المعتزلة هو مسألة القدر وأن أهمية هذه المسألة مستمدة من الصفة العملية التي لها. لا جرم أن المسائل الأخرى التي كانوا يعالجونها مهمة أيضاً، لكن تنقصها هذه الصفة العملية. فان على نوغ الاعتقاد في القدر يتوقف سلوك المرء في هذا العالم ومصيره في العالم الآخر»[٢]. وهذا ما يقودنا بالطبع إلى البحث عن ماهية الفعل الإنساني ومصدره والمعايير المتحكمة بتوجيهه وأحداثه.

وإذا كان الفعل الإنساني مستقلاً استقلالاً ذاتياً عن أي إضافة يمكن أن ينسب إليها، فلا بد من أن يستلزم هذا الفعل القدرة عليه. فالفعل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى حيّز التحقيق وهو «ما وجد وكان الغير قادراً عليه»[٣]. وهذه النظرة إلى أفعال

---

٢ ـ زهدي جار الله، المعتزلة، (بيروت، المكتبة الاهلية للنشر والتوزيع، طبعة ثانية، ١٩٧٤) ص ١١٠.

٣ ـ القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة (تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مصر، مكتبة النهضة، طبعة اولى، ١٩٦٥) ص ٣٢٤ و٤٠٨.

الإنسان والتي تجعلها مقتدرة له دون الإحساس بإكراه من وسيط خارجي، هي التي بلورت النظرة الشاملة التي اعتمدتها المعتزلة اساساً لمذهبها. لأجل ذلك أصبح الإنسان في مواجهة عنيفة مع حتميات القدر الالهي وأصبح الفعل الإنساني هو قدْر بحد ذاته، وله قدْر من جهة تعلقه بالفاعل.

من هنا كان لزاماً علينا أن نوضح هذا المفهوم القدْر والقُدْر، لمعرفة مدى ابعاده في فكر المعتزلة، سيما وان العلاقة دائماً تكون وثيقة بين الفكر واللفظة المعبرة عنه.

لقد وردت هذه اللفظة في القرآن مصدراً وفعلاً، ﴿ انا انزلناه في ليلة القدْر﴾[٤] و ﴿انّا كل شيء خلقناه بقَدْر﴾[٥]. ومعنى القدر التقدير ووضع الشيء بوضعه المناسب. وفي تفسيره الآية الأولى يقول القاضي عبد الجبار، ان معنى انزاله في ليلة القدْر دليل على احداثه، ودليل على ان الله اختار وقتاً معيناً من الأوقات لينزل فيه القرآن. «ويدل على حدثه لأنه اختار انزاله في حال دون حال وذلك لا يصح فيما ثبت انه قديم»[٦].

أما لفظة قدّر التي وردت في الآية الثانية فنعني بها الأحكام المتقن للفعل والقدرة عليه. «فالقدّر بمعنى القدرة والأحكام»[٧]. ويجب أن لا تحمل هذه الآية على ما تقوله المجبرة من انه تعالى يخلق أفعال العباد. والذي يوضح ذلك، ان هذه الآية وردت لتبيان استحقاق العقاب في النار. ونجد في القرآن ﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم، ذوقوا مسّ سقر انا كل شيء خلقناه بقدْر﴾. وواضح من هذا ان كل واحد يعذب بقدْر استحقاقه. وإذا حملت الآية على وجه العموم لصح لنا القول، ان الله لا يفعل على جهة السهو والغفلة، بل ان افعاله تقع منه مقدَّرة، أي بعلمه وأحكامه. «ان الآية واردة في الناس وعذابها... فبين ذلك انه لا يعذب احداً إلا بقَدْر، لأنه ممن لا يجوز عليه السهو والغفلة في أفعاله تعالى كالواحد منا، فلا يقع الشيء إلا مقدّراً»[٨].

وقد يذكر القَدر ويراد به العلم والقَدّر، والأخبار والأعلام والبيان، وقد يراد به

---

٤ ـ سورة القدر، آية ١.

٥ ـ سورة القمر، آية ٤٩.

٦ ـ القاضي عبد الجبار، متشابه القران، (تحقيق عدنان زرزور، القاهرة، دار التراث طبعة اولى، ١٩٦٥) ج ٢، ص ٦٩٧.

٧ ـ القاسم بن محمد علي، الاساس لعقائد الاكياس، (تحقيق البير نادر، بيروت، دار الطليعة طبعة اولى ١٩٨٠)، ص ١١٨.

٨ ـ عبد الجبار، متشابه القران (ج ٢، ص ٦٣٥ ـ ٦٣٦. م م)

أيضاً الأجل والحتم أما العلم فكما في الآية ﴿ولو بَسَط الله الرزقَ لعبادِه لبقوا في الأرض ولكن ينّزِلُ بقْدر ما يشاء﴾[9]. فالله يعلم انه لو بسط لعباده الأرزاق كلها لعاثوا فساداً، وبقوا في الأرض. ويفسّر القاضي عبد الجبار هذه الآية بالقول، «ويدل على ما نقول في اللطف لأنه تعالى خبر بانه إنما لم يبسط الرزق لهم لئلا يقع منهم البغي»[10].

وأما القَدَر، فإننا واجدون في القرآن، «فسالت أودية بقدرها»[11]

أما الأخبار والاعلام والبيان، كما في قول الشاعر:

واعلم بأن الله ذا الجلالِ قد قدَّر في الصحف الأولى التي كانَ سطّر[12]

أو مثل الآية ﴿الا امرأته قدَّرنا انها لمنَ الغابريْن﴾[13]. ومعنى ذلك الإخبار عن أمر من الأمور وبيان حاله، «فظاهر قوله انها لمن الغابرين، أي أنها لمن الباقين. فخبر تعالى انها خارجة عن جملة من ينجو من آل لوط، داخلة في جملة من يهلك. فمن حيث بقيت في جملتهم واخبر تعالى بذلك فيها، جاز ان يطلق فيها لفظة التقدير، والمراد بذلك الأخبار عن حالها»[14].

أما معنى الأجل والحتم فيبدو من خلال الآية ﴿إلى قَدَرٍ معلوم﴾[15] أو ﴿وكان امر الله قَدَراً مقدورا﴾[16]. ولكن الحتم الوارد في الآية الثانية، لا يستفاد منه أبداً ان الله خالق أفعال العباد. بل ان الدلالة هنا تفيد ان أوامر الله معقولة. والمعقول لا بد ان يكون محدثاً. والمقدور هو ما يصح من الفاعل احداثه وتحقيقه، و«انما يوصف الموجود بأنه مقدور من حيث كان هذا حاله من قبل وذلك يقتضي حدث الأوامر على ما ذكرناه»[17].

---

٩ ـ سورة الشورى، آية ٢٧.

١٠ ـ عبد الجبار، متشابه القران، (ج ٢، ص ٦٠٦). القاسم بن محمد بن علي، الاساس لعقائد الاكياس، ص ١١٨.

١١ ـ سورة الرعد، آية ١٨.

١٢ ـ عبد الجبار، المحيط بالتكليف (تحقيق يوسف هوبن، بيروت، المطبعة الكاثوليكية طبعة اولى، ١٩٦٥) ج ١، ص ٤٢٠ ـ القاسم بن محمد بن علي، الاساس لعقائد الاكياس، ص ١١٨. عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٧٠.

١٣ ـ سورة النمل، آية ٥٧.

١٤ ـ عبد الجبار، متشابه القران، ج ٢، ص ٤٣١، م م).

١٥ ـ سورة المرسلات، آية ٢٢. ١٦ ـ سورة الاحزاب، آية ٣٨.

١٧ ـ القاضي عبد الجبار، متشابه القران، ج ٢، ص ٥٦٦.

جميع هذه التفسيرات التي أوردناها لمعنى القدَر عند المعتزلة تبيّن لنا انه لا يجوز ان نضيف أفعال الإنسان إلى الله بمعنى انه خالقها، «فالعدلية، لا بمعنى خلقها بقدرته خلافاً للمجبرة. . . ولا المعاصي بمعنى خلقها بقدرته أو حتمها خلافاً للمجبرة»[18]. والدليل على ذلك قياسهم الغائب بالشاهد، فلو جاز القول ان أفعال العباد واقعة بقضاء وقدر من الله، أي أنه خالقها، فلا تكون والحال هذه من جهتهم، جاز القول أيضاً في أفعال الله ذلك. لأنه «بهذه الطريقة يعرف أن الفعل فعل لفاعله»[19].

جملة القول: ان المراد بالقضَاء والقَدر عند المعتزلة، أن أفعال الله تقع منه مقدَّرة. فالقضاء هو الفراغ من الفعل واتمامه. كما ورد في الآية: ﴿فقضاهنَّ سبع سموات في يومين﴾[20]. وقد يذكر ويراد به الإيجاب كما في الآية: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلَّا إيَّاه وبالوالدين إحساناً﴾[21]. والمراد بهذه الآية الإلزام والأمر لكن مع تخصيص الواجب بالذكر دون غيره. لكن هذا لا يعني إطلاقاً أن إلزام الغير بالشيء معناه أن الله قضاه وقضى به عليه، ففي الآية: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لَتُفسِدُنَّ في الأرض مرتين ولَتَعلُنَّ علواً كبيراً﴾[22] يراد أن القضاء يُطلَق على الإعلام والإخبار: وفي تفسيره لمعنى الأخبار والاعلام في الآية التي وردت يقول القاضي عبد الجبَّار: «يبين ذلك أنه ذكر الفساد على وجه الاستقبال والقضاء على وجه الماضي، ولو كان المراد له الخلق لما صح ذلك، ولأن لفظ القضاء، إذا عدى بـ «وإلى» فظاهره الخبر ومتى أريد به الفعل عدى بغير ذلك أو لم يعدَّ بحرف. فإذا صح ذلك دل الظاهر على أنه تعالى خبر بفسادهم الذي يكون ودل على ذلك بضرب من المصلحة، وهذا مما لا ننكره، وإنما ندفع القول بأنه تعالى يقضي الفساد؛ بمعنى الخلق والإيجاد والتقدير، والتدبير لما في ذلك من ارتفاع الحمد والذم وبطلان التكليف ولما فيه من وجوب الرضا بالفساد أو القول بأن في قضائه ما لا يجب الرضا به»[23].

وعلى هذا فإن استعمال كل هذه الوجوه في معنى القضاء لا يمنع كما يقول القاضي «أن يكون حقيقة في بعضها متعارفاً بها في الباقي كالإثبات فإنه حقيقة في الإيجاب ثم قد

---

١٨ ـ القاسم بن محمد بن علي، الاساس في عقائد الاكياس، ص ١١٨. العدلية تسمية تطلق على المعتزلة لانهم اهل العدل والتوحيد.

١٩ ـ القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٧٠.

٢٠ ـ سورة فصلت، آية ١٢. ٢١ ـ سورة الإسراء، آية ٢٣.

٢٢ ـ سورة الإسراء، آية ٤. ٢٣ ـ القاضي عبد الجبار، متشابه القران، ج ٢، ص ٤٥٦.

يذكره بمعنى الخبر عن وجود الشيء وقد يذكر بمعنى العلم»[٢٤]

وفي اللغة أن القضاء هو «الفراغ من الشيء وبلوغ آخره ونهايته»[٢٥]. لذلك إذا استعمل في الخبر دل على حال الفعل، مثال ما يلزم عند حكم الحاكم فيقال إنه قضاء. أما فيما يتعلق بالله فيقال إنه «يقضي به من حيث خلقه على تمامه فيما تقتضيه المصلحة وهذا هو المراد بقوله: ﴿إن ربك يقضي بينهم بحُكمِهِ﴾[٢٦]. فذلك لا يمكن وصف الخبر بأنه قضاء على ما يقول القاضي الاّ «إذا اقتضي في المخبر هذه الفائدة فيقال في خبر الحاكم إذا كان ملزماً للحق هو قضاء منه ولا يقال في خبر غيره ذلك»[٢٧].

قياساً على كل ذلك لا يقال أن الله قضى افعال العباد في الحقيقة لأنه، «لم يخلقها على تمام ويقال في أخباره على أحوالها ذلك على جهة التعارف لما حقق ذلك فيها»[٢٨]. والقدر هو التقدير، أي التروئة والتفكير على جهة الأحكام فيما ينسب إليه من أفعال. أما فيما يختص بالإنسان فلا تعلق لأفعاله بقضاء الله وقدَره الا على جهة الاعلام والأخبار والبيان. ولا يصح أن يطلق ذلك على جهة الايجاب، كالقول ان أفعال العباد بقضاء الله وقدره، فان اريد به الاعلام والأخبار فصحيح، وان اريد به الالزام فإنما يصح في البعض دون البعض وان اريد به الخلق فلن يصح في شيء من أفعال العباد. وكذلك الحال في القدرة. وإنما يقال فيما خلقه تعالى وفعله ولا يختص ذلك بالأفعال التي تتعدى دون ما تختص نفس الفاعل، فلهذا يصح ان يقال في جميع خلقه وفعله تعالى انه قضاه»[٢٩].

وقد ورد في معاجم اللغة العربية، ان القَدَر كالقدْر وجمعها جميعاً أقدار «قال اللحياني القدَر الإسم والقدْر المصدر... وفي التهذيب ورد الاقتدار على الشيء، القدرة عليه»[٣٠]. والفعل المشتق من المصدر (قدْر) هو قدَّر أو قَدَر. وقولنا قَدَر الشيء أي دبَّره، وهو تابع للقدرة، فالقدرة مصدر قولك قدَرتُ على الشيء قدْره. وقَدَر القوم امرهم يقدرونه قدْرا، أي معناه انهم دبروه»[٣١]. واسم الفاعل المشتق من قَدَر هو القادر، أي

---

٢٤ ـ القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٧٠.
٢٥ ـ القاضي عبد الجبار، متشابه القران، ج ٢، ص ٤٣١.
٢٦ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٢. سورة النمل، آية ٧٨.
٢٧ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٢٨ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٢٩ ـ القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤٤٠.
٣٠ ـ ٣١ ـ لسان العرب، مجلدة ٥، ص ٧٦.

المدبر والمهيىء للشيء. «والقدير فعيل من قَدَر... وقولك قَدَر على الشيء قدرْه أي ملكه، فهو قادر قدير»[٣٢]. اما اقتدر فمعناه أيضاً امتلاك القدرة على الشيء، «وفي التهذيب اقتدر وهو قادر وقدير، واقدره الله عليه والإسم من كل ذلك المقدَرَة، والمقدرة والمقدِرة»[٣٣] أما القول قَدْرتُ عليه الثوب فمعنى ذلك «انه جاء على المقدار»[٣٤] وقد أقول قدرت الشيء قدارة أي «هيأت ووقت»[٣٥].

نستنتج من كل هذا التحليل اللغوي، أن مصدر فعل قدَّر وقَدِرَ، هو القدر. وقَدِرَ وقَدَرَ الشيء أو الفعل، معناه امتلك القدرة عليه، فهو قادر. وبما أن الإنسان يمتلك القدرة التي اقدره الله عليها، فهو إذن قادر. وقولنا ان الإنسان قادر معناه انه مالك لمقدوره، أي لما يقع تحت قدرته. لذلك كانت أفعال الإنسان من تدبيره وتهيئته نظراً لامتلاكه القدرة عليها. وجاز لنا أيضاً أن ننسب فعل قدَّر وقَدَر إلى الانسان بمعنى امتلاكه القدرة. وقد نستعمل فعل قدَّر مشدداً بمعنى «خلق»[٣٦] كما في الآية ﴿وقدَّر فيها اقواتها﴾[٣٧]، وهو في ذلك مأخوذ على «طريقة الفعلية»[٣٨]. وقد يأتي بمعنى أحكم الفعل أي أحاط به من كل الجوانب حتى جاء متقنا، كما في الآية: ﴿وخلق كل شيء فقدَّره تقديرا﴾[٣٩]. ومعنى ذلك أن الله وان لم يحدث أفعال العباد فقد قدَّرها ودبّرها وبيّن أحوالها.

ثم أيضاً يجب أن ننتبه إلى ناحية مهمة جداً وهي أن المعتزلة في سياق اهتمامها بالألفاظ التي تستعملها في التعبير عن أرائها فصلت بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للفظة وكثيراً ما اسهبوا في شرح المعنيين وفي تعليل اختيارهم للمعنى الاصطلاحي غالباً. فلقد تتبعوا في ذلك اللفظة الواحدة وأشبعوها تحليلاً لغوياً، ثم توجهوا بها إلى الموقع الذي يخدم تصوراتهم الذهنية وموقفهم الفكري. لكن هذا لا يعني أن تأويلهم وتفسيرهم للآيات المتشابهات كان لغوياً فقط، بل اعتمدوا أساساً على منهج التأويل العقلي المدعوم

٣٢، ٣٣ ـ لسان العرب مجلدة ٥، ص ٧٦.

٣٤ ـ الصحاح، تاج اللغة، ج ٢، ص ٧٨٦ ـ ٧٨٧.

٣٥ ـ الصفاني، التكملة والذيل، ج ٣، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

٣٦ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس لعقائد الاكياس، ص ١١٨.

٣٧ ـ سورة فصلت، أية ٩.

٣٨ ـ القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤٤٠، الفعلية هنا لا على معنى الخلق «و: انما يقال فيها خلقه تعالى وفعله ولا يختص ذلك بالافعال التي تتعدى دون ما تختص نفس الفاعل.

٣٩ ـ سورة الفرقان، اية ٢.

بالتحليل اللغوي. فاللغة «لا تعدو ان تكون أداة لهذا التأويل في نهاية المطاف، وان كان لا يمتنع ان نقول ان القاضي وسائر المعتزلة يعتمدون في تأويلهم لكتاب الله على شيئين رئيسين: هما العقل واللغة»[40].

ولعلّ تمكن المعتزلة من لسان العرب ولغتها، قد اعانهم على تأويلاتهم العقلية، وبالتالي على تطويعهم الألفاظ للتعبير عن مضمون ما يقصدونه. لقد وضعوا الركائز لمنطلقاتهم الفكرية ثم راحوا يتأولون الالفاظ بحسب ما يخدم هذا المنطلق، فحملوا العبارات الدالة على التشبيه والتجسيم وعلى الجبر والتي لا يليق ظاهرها بمفهومهم للعدل الالهي على تفسيرات أبعد ما تكون عن الابهام والغموض. وقد دعّموا أقوالهم في ذلك بشواهد من الشعر القديم، أو لغة العرب القدماء.

ودليلنا على ذلك أن القاضي عبد الجبار ذهب في تفسيره لفظة «خلق» الواردة في الآية ﴿. . . وخلقَ كلَّ شيءٍ وهو بكلِ شيءٍ عليم، ذَلِكمُ الله رَبكُم لا إله إلا هو خالق كل شيء﴾، إلى أن ظاهرها لا يوجب الفعل. «ولفظة خلق يقتضي ظاهرها أنه قدّر ودبّر ولا يوجب في اللغة انه فعل ذلك واحدثه.

ولذلك قال الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

فأثبته خالقاً من حيث قدّر ودبّر وان لم يفر الأديم. ومتى حمل الكلام على هذا الوجه كان حقيقته: انه تعالى وان لم يحدث أفعال العباد فقد قدّرها ودبّرها وبيّن أحوالها فهذا وجه»[41]. أما قوله ﴿خالقُ كل شيءٍ فاعبدُوه﴾، فهذا مما يتعلق بما «خلقه من النعم في الأجسام وما اختصت به من الملاذ. فأما أفعال العباد فإن لم تكن، لم يؤثر ذلك في لزوم العبادة على حقها»[42].

وفي تفسيره للآية ﴿وخلق كل شيء فقدّره تقديراً﴾[43] يقول: ان ذلك لا يدل على خلقه أفعال العباد. لأن ظاهر «التقدير في اللغة ليس هو الخلق، ولا يفيد ذلك أن المقدّر من الفعل المقدور، وبينا ذلك بقول الشاعر:

---

٤٠ ـ عبد الجبار، متشابه القران، المقدمة، ص ٤٥، ج ١.
٤١ ـ عبد الجبار، متشابه القران، ج ١، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.
٤٢ ـ اعتبر الحاكم الجشمي ان الختم والطبع، هما سمة وعلاقة جعلها الله في قلوب الكفار والختم لا يمنع الايمان «عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القران ص ٢٩٨.
٤٣ ـ عبد الجبار، متشابه القران، ج ١، ص ٢٥٣.

وبعضُ القوم يخلقُ ثم لا يَفري

فاثبته خالقاً ونفى عنه القطع الـذي هو الفعـل. وقولـه تعالى في هـذه الآية فقـدّره تقديراً، يدل على أن هذا هو المراد بالخلق على ما ذكرناه»[٤٤]. والتقدير في هـذه الآية يجب حمله على معنى ان الله خلق الأجسام وقدَّرها على ما أراد ولهذا ذكر عقيبهـا قولـه: ﴿الذي لهُ ملك السموات والأرض﴾، «فأراد أن يدل على أنه المختص بالأمور التي تـوجب العبادة ليبينّ انه لا إله إلا سواه»[٤٥].

ولم يقصر المعتـزلة تحليـلاتهم اللغويـة التي تخدم مـذهبهم على مـا ورد من الفـاظ في القرآن، بل قرنوا ذلك بالأحاديث والخطب المروية عن الرسول والخلفاء والصحابـة، وهذا ابن أبي الحديد المعتزلي، يفسر قول علي في إحدى خطبه «قدّر ما خلق فاحكم تقديـره» بما معناه ان الله قدَّر الأشياء التي خلقها فجعلها محكمة على حسب ما قدَّر. فالتقدير هنا لغوياً مأخوذ بمعنى الأحكام والتدبير. بحيث تنساق الأمور إلى غاياتها وحدودها المقدَّرة لها. فـالله لأجـل ذلك، هيـأ الصقرة لـلاصطيـاد والخيل للركـوب. . . والقلم للكتابـة «ويجب ان لا يستفاد من هذا القول معنى التسيير المـطلق بل يجب أن تـأخذ كـل ذلك عـلى باب المجـاز للإبانة عن نفوذ إرادة الله ومشيئته»[٤٦]. فالمقصود بالقضـاء والقدّر ليس الإكـراه والإضطرار بل «الأمر من الله والحكم»[٤٧].

وقد فسروا فعل قدّر بمعنى قاس وماثل، فيقال: «قدرت ذا على ذاك، أي قسته به وجعلته مثله، وبمعنى فرض، يقال قدِّر مـا شئت، أي افرض واوجب فيجـوز أن يقال ان الله تعـالى قـد قـدّر الـطاعـة والمعصيـة بمعنى بيّنهـا، وكـل ذلـك لا بمعنى خلقهـا خـلافـاً للمجبرة»[٤٨].

وهكذا نرى أن المعتزلة تعطي معاني متعددة للفظة القدْر والقَدَر، وللفعل المشتق منه قَدَر وقدَّر. فهذه الألفاظ تستعمل في وجوه مشابهة، وهم بذلك أولوا الآيات التي تـدل في

---

٤٤ ـ سورة الفرقان، آية ٢.

٤٥ ـ عبد الجبار، متشابه القران، ج ٢، ص ٥٢٨. معنى قدَّر اي خلق: الـرازي مفاتيـح الغيب، مصر بدون تاريخ، ٢٩٥، ص ١٧٨.

٤٦ ـ ابن ابي الحديدة شرح نهج البلاغة (بيروت، دار احياء التراث العربي، د ـ ت) مجلد ٢، ج ٦ ـ ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

٤٧ ـ المصدر نفسه، مجلد ٤، ج ١٨، ص ٢٧٨.

٤٨ ـ القاسم بن محمد بن علي، الاساس لعقائد الاكياس، ص ١١٩.

ظـاهرهـا على أن الله خلق الأفعـال الإنسانيـة. ففسروا لفـظة قدّر بمعنى فـرض مـع تـرك الاختيار للإنسان. وبمعنى قاس وبيّن وعلم دون أن يجعلوا من الله خالقاً لأفعال العبـاد بل هم على خلاف ذلك اثبتوا القدر للإنسان، «وصلاحية الخلق والإيجاد، لأنهم يعتقـدون أن القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقدوره. ويجب أن يتعينّ ذلك التأثـير في الوجـود، لأن حصول الفعل يكون بالوجود، لا بصفة تقارن الوجود»[49].

وأما الأحاديث التي وردت بفرض الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشـره، فإن القـاضي عبد الجبار يحاول تفسير الشر بالضرر. وهو يعتبر أن الضرر إذا أخذ على ظاهـر اللفظ فهو قبيح ولا تصح إضافته إلى الله، أما إذا عنينا بـه ضرراً غـير قبيح كـالآلام والأمراض التي يعوض اللهُ أصحابها، فإنها تجـوز إضافتهـا إلى الله بهذا المعنى. «وأورد في الكتـاب حديث الأصبـع بن نباتـة، أن شيخاً قـام إلى علي عليـه السلام يـوم صفين. ثم بـينّ في الكتـاب وجـوب الرضى بقضـاء الله وان ذلـك مصـروف إلى من يخلقـه ويفعله. . . وذكـر الأخبـار الـواردة في وجوب الـرضى بالقضـاء، وذكر أنـه قد يصـح أن يقال أنـه تعـالى يخلق الخـير والشر. إذا اريـد بالشر الضـرر فقط. فإن اريـد به مـا يقتضيـه ظـاهـر اللفظ من الضـرر القبيح، فلن تصح إضافته إليه. . . فأما أن ينفع ويضر فجائز اطلاقه لأن الضرر لا ينبىء عن القبح»[50].

من هنـا نرى أن لاستعمـال هذا المصـطلح (قدّر وقـدْر) في مذهب المعتـزلة دلالات كثيرة تنم عن توجه فكري نحو إبراز طـاقة الإنسـان وقدرتـه على تقـدير أفعـاله وخلقهـا. والخلق هنا لا يعني أكثر من التقدير، ولا يعني «ابتداع»[51] الشيء على مثـال لم يسبق إليه، فهـذا من أفعال الله فقط. فـالآية التي تقـول «خـالقُ كـل شيءٍ»[52] يجب أن تؤخـذ عـلى أن «الغرض به التقدير الذي يشيع في جميع الأفعال بـالكتابـة والدلالـة والبيان، أو أن يكـون الغرض ما بعد في النعم ويكون ذكره للفظ الكل عـلى طريقـة المبالغـة، وذكر قـوله تعـالى والله خلقكم وما تعلمون وبـينّ انه لا يليق ذلـك مع وروده مـورد الذم الا عـلى ان يريـد بالعمل المعمول فيه، وهو المنحوت الذي يرجع به إلى نفس الخشب وإلا فـالقوم كـانوا لا

---

٤٩ ـ زهدى جار الله، المعتزلة، ص ٩٥.

٥٠ ـ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤٣٩.

٥١ ـ الابداع، هو خلق الشيء على غير مثال سابق ومن لا مادة «بل يكون وجود الثاني من الاول فقط من غير توسط المادة. . . ويسمى الابداع» (ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغـة، مجلد ٢، ج ٦، ص ١٤٦).

٥٢ ـ سورة الانعام، آية ١٠٢.

يعبدون أفعالهم التي هي النحت، والعرف ظاهر في اطلاق العمل على المعمول فيه كقولهم هذا من عمل الصايغ والنجار، ويراد أن عمله فيه، وتقضي الآيات التي يتعلقون بها وما يورد عليهم يطول»[٥٣].

ولما كان التقدير هو «التروئة» والتفكير في تسوية أمر وتهيئته على أساس من التخطيط والتصميم السابق على التنفيذ، لم يكن حرج من وصف الإنسان بأنه خالق. «ومن اثباتهم هذا التقدير والفعل على أساس منه، كان اثباتهم له القُدُر. ولذلك كما قلنا لم يتحرجوا عن وصف الإنسان بالخلق، كما رأوا أن هذا الخلق هو التقدير، ولهذا يقال خلقت الأديم»[٥٤]. وإذا كان معنى الخلق هو وقوع الفعل مقدَّراً من صاحبه نقول: «ان العبد قد يحدث الفعل بمقدار، كما أنه تعالى يحدث ذلك فيجب أن يوصف بهذا الوصف»[٥٥].

---

٥٣ ـ القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤٣٩.
ـ لفظة خالق في الاية الاولى تعني مقدِّر، اي الاحكام والتقدير، وهذا امر شائع حتى في افعال العباد من حيث وقوعها منهم مقدَّرة ومحكمة، كافعال الكتابة والبيان والدلالة. ولفظة كل لا تعني هنا الاطلاق بل جاءت على معنى المبالغة والتعظيم. ولفظة تعملون، تعني المعمول قبل قولنا لاحدهم هذا عملك، اي الاثر المصنوع، او جئني بعملك، اي مما ينتج عنه (المعمول).
ـ يقول محمد اقبال «التقدير وهو الزمان باعتباره كلا مركبا... انه الزمان الخالص من شباك تتابع العلة والمعلول... هو الزمان كما يشعر به، لا كما يفكر فيه او تحسبه» ويعني هذا ان التقدير هو الخلق الانساني في الزمان المعاش. محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٦٠.

٥٤ ـ محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة اولى ١٩٧٢) ص ٧٨.

٥٥ ـ القاضي عبد الجبار، المغني، ج ٨، (تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، ١٩٦٣) ص ٢٨٣.
ـ والى راى قريب من مذهب المعتزلة ذهب جمهور الماتريدية اذ عرفوا القَدَر بالقول انه «تحديد الله في الازل لكل شيء يوجد من حسن او قبح او نفع او ضرر، وما يحيط به من زمان ومكان»، وعرفوا القضاء بانه «هو الفعل مع زيادة في الاحكام». (نظم الفرائد وجمع الفوائد، شيخ زادة ص ٢٨). وهم ذهبوا الى ان القضاء لا يؤثر في اختيار العبد لافعاله، لان القضاء صفة القاضي. والصفة لا تجبر احدا على الفعل. ومثال ذلك قول السيد لعبده ان دخلت الدار فانت حرّ فدخل. فالفعل هنا وان كان بقضاء السيد الا انه لم يجبر عبده عليه.
وهكذا اذا كانت افعال العباد بقضاء الله الا انه لا يجبر احدا عليها. ويبدو ان الماتوريدية مالوا الى حلول تبدي بعض التسامح العقلي وكانوا بذلك اقرب الى المعتزلة منهم الى الاشعرية مع احتفاظهم بحدود معينة يقتضيها مذهب اهل السنة. فهم مثلا في مشكلة الاختيار افردوا للانسان حرية =

هـذا الوصف لـلإنسان بـأنه خـالق له أبعـاده النفسية متجلية في سعـادة الشعـور بالاستقلال الذاتي والافلات من كل إكراه وقسر خـارجي. هذا الاستقـلال الذاتي ينعكس افعالاً بها يتركز الإنسان في ذاته. وفي ضوء تركيز ذاته من خـلال العمل ينـطلق إلى العلم بالعالم. فـالأعيان والمعـطيات الخـارجية، لم تعـد تشكل بـالنسبة لـه سوى عـوائق عليه أن يتخطاها وينفيها في سبيل التوكيد على إنيِّته انه لم يعد كهذه المعطيـات عنصر تقبل وتلقي، بـل هو عنصر خلق وفـاعلية لم يعـد دوره يقتصر فقط على الاكتشـاف والمعرفـة وصولاً إلى ادراك وتحقيق فكرة الكمال في ذاته. لقد أصبح فاعلية غير منفصلة عن جـوهره ومـاهيته، وبهـذه الفاعليـة ينفي ويخلق في آن واحد ينفي هـذه المعطيـات الخارجيـة ليعـود ويضمنهـا

= التكليف مع افعاله، فلطفوا بذلك نـظرية الكسب الاشعـرية. وهـم رأوا انـه من باب الحكمـة ان يلزم الله نفسه بكذا وكذا، كأن يثيب المطيعين ويعاقب العاصين، خلافا لما قالته المعتـزلة بـان هذا الامر يجري على سبيل الوجوب. وهذا ما حدا بالدكتور عبد الكريم عثمان الى القول ان الخـلاف في هذه المسألة هو خلاف لفظي بين المعتزلة والماتريدية (عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ٣٥٠). والى هذا القول ذهب ايضا بعض الباحثين من ان الماتوريدية هم المعتزلة المتسترون (لويس غـرديه وجـورج قنواتي، فلسفـة الفكر الـديني، بيـروت، دار العلم للمـلايـين، ١٩٦٧، نقله الى العربية الشيخ صبحي الصالح والأب فريد جبر،) ج ١، ص ١٠٧.

والباقلاني يورد عدة معاني لمفهوم القضاء والقدر. فالقضاء يـأتي بمعنى الخلق وبمعنى الاخبار والكتـابة والاعلام، وبمعنى الامر والالزام. وفي النتيجة يعتبر ان الله قضى المعاصي وقدرها على وجهي الخلق والاخبار والاعلام لاعلى وجهي الامر والالزام (عبد الرحمن بدوي، مذاهـب الاسلاميـين، بيروت، دار العلم للملايين طبعة ثانية ١٩٧٩، ج ١، ص ٦١٨). ويترتب على هذا ان يكون الباقلاني قد رضي بقضاء الله وقدره ونـسب الافعال الانسانية اليه عـلى جهة الخلق. ولكنـه يعود ليميـز فيقول: «نرضى بقضاء الله الذي هو خلقُهُ الذي امرنا ان نريده ونـرضاه، ولا نـرضى من ذلك مـا نهانا ان نرضى به، ولا نتقدم بين يديه ولا نعترض على حكمه... فان قالوا افترضون الكفر والمعاصي التي هي من قضاء الله، قيل لهم، نحن نطلق الرضا بالقضاء في الجملة ولا نطلقـه في التفصيل لـموضع الابهام كما يقول المسلمون كافة على الجملة... الاشياء لله «ولا يقولون عـلى التفصيل: «الـولد لله والصاحبة والزوجة والشريك له» او كما يقـول «الخلق يفنون ويبيـدون ويبطلون» ولا نقـول «حجج الله تعنى وتبطل وتبيد» «في نظائر لهذا من القول الـذي يطلق من وجـه ويمنع من وجـه» (الباقـلاني التمهيد، بيروت، نشرة، مكارثي، ١٩٥٧) ص ٣٢٧.

من هنا نرى تحرج الكثير من الاشاعرة المتقدمين أمثال الباقـلاني من اطلاقهم القـول بالـرضا بقضـاء الله وقدره. فهو حاول جاهدا تعليل هذا الامر والتفريق بين ما نطلقـه على الجملة وبـين ما نـطلقه على التفصيل الا ان كـل ذلك لم يجـد في الابتعاد عـما يترتب عنـه هذا القـول من الرضى بـالكفر والمعاصي. وهي نتائج لازمة حتما عن الرضا بالقضاء والقدر.

فاعليته فيخلقها من جديد. انه فعل وبالتالي قدْر، انه المعيارية الأساسية لأفعاله التي لا تنفصل عن إنيّته. وهو من هذا الوجه يشارك الله في فعل الخلق، سعياً إلى تحقيق إنيّته وتوكيداً على جوهرها المتمايز عن الحوادث الطبيعية. هذا التمايز يفتح أمام الكائن مجال الخلاص عندما يرى ذاته فاعلية مشاركة للفاعلية الالهية بالإسم والفعل معاً.

والبحث في مسألة القُدُر عند المعتزلة، يرتبط ارتباطاً وثيقاً في قضية أفعالْ الإنسان. كل ذلك لأجل توضيح العلاقة بين عمل الإنسان وإرادة الله وقدرته المطلقة. هذه العلاقة بين الطرفين «إنما هي المشكلة الحاسمة التي يعالجها علم الأخلاق النظري، كما انه مع القول بالقدر يصرح هنا أيضاً بالتمييز بين الأعمال الثلاثة: الفريضة والفضيلة والمعصية»[٥٦]. وإذا كانت المعايير التي تحدد أطر الفعل الإنساني وتوجهاته كامنة في الأشياء التي يتوجه نحوها الفعل، فإن صلة الوصل التي تنقلنا من حال النية والقصد إلى حال تحقيق الفعل هي القدرة والاستطاعة. هذه القدرة متمثلة في الاقتدار على الفعل وتخصيصه بالإرادة والاختيار على جهة معينة. فالثلاثية المتلازمة قادر وقدرة ومقتدرات، هي التي تبلور في الحقيقة اتجاهات هذا المذهب في بنائه الفكري. فالإنسان القادر الفاعل هو طاقة حيوية متحركة بفاعلية معينة. هذه الفاعلية متمثلة بوقوع الفعل منه حسب قصده ودواعيه وتستدعي حكماً «قدرة حادثة لإيجاد ما أراد لما احس من نفسه ذلك»[٥٧]. فالقدرة هي التي تحقق الفعل وتنقله من حال العدم إلى حال الكون.

والمقدور غير موجب بالقدرة، وبمعنى أنها يمكن أن تؤثر في أحداثه وتحقيقه ويمكن أن لا تؤثر أيضاً. فالفعل إنما يصح من جهة القادر على وجه الاختيار. لذلك كانت القدرة عند المعتزلة صالحة للضدين خلافاً لما ذهب إليه الأشعري من أن القدرة عند وجودها لا بد من أن تؤثر. فالقدرة على الفعل يجب أن تكون متقدمة عليه لا مقارنة له، «فثبوت الاختيار للفاعل المختار ضرورة والإيجاب ينافيه»[٥٨].

المهم من كل ذلك أن هذه المقدورات ليست مقدّرة لنا من خارج، بل هي موقع تقدير من الإنسان الفرد، من حيث وقوع الفعل عليها بإرادة حرّة واختيار تام.

هذه الرؤية الواضحة للأفعال الإنسانية ترفض أن تكون هناك أي هوة بين الفعل

٥٦ ـ غرديه، قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ص ٢٥٣.
٥٧ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، (بغداد، مكتبة المثنى، تحرير الفرد جيوم) ص ٧٩.
٥٨ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس لعقائد الاكياس، ص ١٠٥.

وتحقيقه خارج نطاق القدرة الإنسانية. فأهمية القدرة تكمن في تعلقها بالفعل والفاعل على حد سواء. فمن جهة تعلقها بالفاعل توجب له صفة هي كونه قادراً وبالتالي صحة وقوع الفعل منه، فقد «صح انه يفعل لكونه قادراً»[٥٩]. أما من جهة تعلقها بالفعل فهي عن طريق حدوثه بها. فالفاعل المقتدر على فعله يخرجه إلى حيز التحقيق بالقدرة المتقدمة عليه. وفي هذا رفض لنظرية الكسب الأشعرية والتي تجعل «تصرف العبد من فعل الله وخلقه، وان العبد محل له ولا تعلق له به من جهة الفعلية»[٦٠].

وإذا كانت نظرية الكسب لا تنفي وجود القدرة الإنسانية، بل تعطل دورها بجعلها مقارنة للفعل في محله، فإن الجهمية انكرت بالاطلاق أن يكون للإنسان قدرة. وهي نظرت إليه على أساس أنه فاعل على المجاز لم تخلق له «القدرة البتة»[٦١]. ولما كان الله هو الخالق لأفعالنا في مذهب الأشعرية والجهمية مع اختلاف نسبتها إلى الإنسان عند الإثنين، فإن المعتزلة ذهبت إلى إثبات القدرة «وكونها حالة في محل الفعل، وكون الفعل حادثاً بها»[٦٢]. أما دور الله فإنه يقتصر على خلق القدرة فينا. فالله يبدو في مذهب المعتزلة وكأنه وحدة من القدرات المنزهة التي انفردت بالوحدانية وجعلت الخلق على صورة معينة، واقدرت الإنسان بمعنى انها خلقت القدرة فيه، «فليس في قدرته تعالى على اقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادراً على خلق القدرة فينا»[٦٣]. من هنا تتضح المعالم وتتبين المواقف، بحيث اصبح امامنا مذهب متكامل، يحاول تفسير العلاقة بين الله الخالق والفرد المخلوق القادر على خلق أفعاله أي تقديرها. وإذا كان من المستطاع القول أن الذي يمهد للفعالية الإنسانية ويغذيها هو هذا العامل أو ذاك من العوامل، فإن المعتزلة اختارت العامل العقلاني معياراً لكل سلوك إنساني ممكن. لقد غدا الفرد في مذهبها وكأنه يسعى دائماً إلى تأكيد استمراريته في هذا العالم، من حيث نزوعه إلى فرض فرديته وتأكيدها وتطويرها إلى الحد الأقصى. كل ذلك لا يتم إلا باقتدار الإنسان على أفعاله وحمله بالتالي التبعية عليها.

---

٥٩ - القاضي عبد الجبار، المغني، ج ٨، ص ٦٢.

٦٠ - المصدر نفسه، ص ٨٣.

٦١ - القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ١٠٦.

٦٢ - عبد الجبار، المغني، ج ٨، ص ٩١.

٦٣ - القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة (تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة مكتبة وهبة ١٩٦٥) ص ٣٧٧. «الانسان اذا درس الحياة كما تتجلى في نفسه، اي درس عقله الحر فيما يختاره وفيما يرفضه وفيما يفكر فيه، والذي يحيط بالماضي والحاضر ويتخيل المستقبل تخيلا حيا، فلا بد من ان يقنع بقصور تصورات الألية». معنى ذلك ان الكون الانساني ليس كونا أليا يخضع لنسق معين، بل هو كون حر وخالق ومتجدد. محمد اقبال تجديد الفكر الديني في الاسلام، ص ٦٢.

ب ـ مصطلح حرية ومصطلح اختيار:

ان اثبات القُدُر للإنسان في مذهب المعتزلة يتبعه القول بالحرية. فالقدرة هي الأداة التي يحقق بها الإنسان إرادته بحرية تامة، ولكن القول بالحرية واستعمالنا لهذا المصطلح بالذات في أبحاثنا عن المعتزلة، له دلالات عميقة لا يمكن تجاوزها بسهولة. فمشكلة الحرية الإنسانية اثيرت منذ القدم ولكنها لم تكن موضوعة تحت إطار البحث في هذه اللفظة (الحرية). حتى ان المعتزلة الذين اعتبروا رواد الحرية في الفكر الإسلامي لم يستعملوا هذه اللفظة، بل كانت مباحثهم موضوعة تحت مصطلح الاختيار. فالقاضي عبد الجبار في شرحه لمعنَ الظلم والعبودية، يبين لنا أن الظلم الذي يلحق العبد والناتج عن حجز حريته إنما يعود إلى أنه لا مجال له للاختيار في أفعاله. وهو لم يأت على ذكر لفظة حرية، بل قال «العبد يلحقه... الغم لزوال اختياره»[٦٤].

والحقيقة أن العلاقة بين المصطلحين (الحرية والاختيار) وما يتضمناه من معاني هي في منتهى الأهمية فهل يكون الاختيار وجهاً من وجوه الحرية، وإضفاء ناقصاً من اضفاءاتها؟ أم يكون هو الحرية بكل ما تعنيه هذه اللفظة من أبعاد؟. وهل يمكننا استبدال المصطلحين الواحد منهما بالآخر دون أي تغيير في المضمون؟. هذا ما يقودنا بالتالي إلى التساؤل عن معنى الحرية وعن معنى الاختيار.

١ ـ الحرية:

ان اصل مفهوم الحرية يكمن حقيقة بمقابل مفهوم العبودية. فالحرية في هذا الإطار «هي كون الإنسان حراً في مقابل أن يكون عبداً»[٦٥]، «فالحر بالضم نقيض العبد»[٦٦]. انه المالك للعبد. لكن هذا التحديد لمفهوم الحرية يقصرها ضمن النطاق القانوني اللازم عن وضع اجتماعي معيّن. إلا أن التعميق الفلسفي ورد الأمور إلى أصولها أعطى الحرية مفهوماً جديداً يوسع المفهوم القديم ويعمق معانيه.

هذا التعميق لمفهوم الحرية ميز فيها عدة مستويات، فهناك الحرية الاجتماعية

---

٦٤ ـ القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١٣ (تحقيق الدكتور ابو العلا عفيفي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ص ١٩٦٢) ص ٤٦٦.

٦٥ ـ فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام (ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، بيروت معهد الانماء العربي، ١٩٨٠) ص ١٥.

٦٦ ـ لسان العرب، مجلد ٤، باب المراة ص ١٨١.

والشخصية والسياسية[٦٧]. وهناك المستوى الايساني[٦٨] حيث نجد البعد الميتافيزيقي للحرية الباحث في مفهوم الإرادة وعلاقة الفرد بخالقه. وهناك أيضاً البعد الإنساني المتمثل في اختيار الإنسان لأفعاله وما يترتب عليه من مسؤولية والحقيقة أن المسألة الأساسية تكمن في إخراج مضمون نهائي لمعنى الحرية وبلورته في إطار واضح المعالم. ولعل معاجم المصطلحات الفلسفية ترفدنا ببعض التحديدات التي يمكن أن نستفيد منها في إخراج معنى جديد لمصطلح حرية. فقد ورد في معجم لالاند أن الحرية «هي انعدام الموانع والعوائق»[٦٩] أما في المعجم الفلسفي فإن الحرية «هي قدرة الإنسان على تساوي الإمكان في الفعل وعدم الفعل»[٧٠] أو كما يقول الديكارتيون والمدرسيون «حرية الاستواء أو عدم الاكتراث»[٧١]. أو كما يقول أبو حيان التوحيدي «إرادة تقدمتها روية مع تمييز»[٧٢]. هذه التحديدات جميعاً تكاد تقصر معنى الحرية ضمن إطار مفهوم الاختيار، أو انعدام العوائق والموانع أو البت بين البواعث والرغبات بروية وتمييز. إلا أن هذه الأمور جميعاً كما بيَّن (Combez) تعد اضفاءات ناقصة من اضفاءات الحرية. فالحرية ليست تحديداً سلبياً يكمن في ارتفاع الموانع والعوائق وحالات اللاتقيد، وهي ليست جوازاً، وليست نجاة من أحوال القسر، بل هي فعل ناجع يجمع هذه الحدود ويجعلها ضمن مشروعه الموضوعي حيث يطرحها جانباً ويحولها إلى إمكانات حقيقية تساهم في فعل الحرية. فالحرية ليست حصيلة توازن بين معطيات تتوخى ابطال تأثيرها، بل هي القدرة الأساسية والجذرية على ابطال كل تأثير. انها ليست اختياراً فقط بل ان الاختيار هو ظاهرة من ظواهر الحرية. انها وضع فاعل على جواز اختياري[٧٣]، أي تحقيق عملي لمشروع اخذناه، وهي بذلك تجعل الاختيار ممكناً. هذا المفهوم للحرية لا يفضي إلى نوع من الحرية المطلقه، بل إلى نوع من الحرية الجذرية المتعلقة بالفاعل. هذه الحرية عبر عنها «ياسبرز Jasprs» في نهاية الأمر بأنها «لا تدرك أو تفهم بعمليات فكرية موضوعية، انني واثق انها موجودة ليس بفكري، بل بوجودي، ليس بتأملاتي حولها وبحثي عن معنى لها، ولكن باني اعيشها»[٧٤]. هذا ما آل

---

٦٧ ـ الحرية الاجتماعية: السيد بمقابل العبد. والحرية السياسية: الحق في اختيار الحاكم الحرية الشخصية: التصرف بالاملاك الخاصة (فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام ص ١٧).

٦٨ ـ الايساني، مشتق من الايس، اي الكون، هو يقابل être في الفرنسية.

٦٩ ـ معجم لالاند، ص ٥٥٨.

٧٠ ـ يوسف كرم، المعجم الفلسفي، مادة حرية ص ٨١.

٧١ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧٣ ـ يوسف كومبز، القيمة والحرية، ص ٩٠. ٧٤ ـ فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام، ص ١٥.

إليه مضمون مصطلح حرية في الفكر الحديث.

أما في العربية، فإن تاريخ استعمال هذا المصطلح، إنما يعود حتى إلى ما قبل الإسلام، حيث اعتبر الحر نقيضاً للعبد. وبقي هذا المعنى سائداً بعد الإسلام مع استخدامه في معاني أخرى مثل «شريف ونبيل، وحسن». وقد ورد في لسان العرب: «مصدر من حر يحرّ إذا صار حراً والإسم الحرية»[75]. والحر هو الفعل الحسن، يقال: «ما هذا منك بحر أي بحسن ولا جميل. قال طرفه:

لا يكنّ حُبكَ داءً قاتلاً ليس هذا منك ماوّى بِحُرِ

أي بفعل حسن»[76].

كل هذه الاستخدامات لمصطلح حر وحرية في اللغة العربية، لا تقطع بقيام صلة بينه وبين المضمون الحديث الذي انتهى إليه. ولكن هل أخذ هذا المفهوم فيما بعد مضموناً آخر عند العرب بخلاف المضامين التي أوردناها؟. في الحقيقة أن العديد من المصطلحات استخدمت فيما بعد بمقابل مصطلح حرية، مثل التخلية، والخلاص، والانعتاق. إلا أن أهم المصطلحات التي أخذت أبعاداً اقتربت بعمق من مفهوم الحرية، هو مصطلح الاختيار.

٢ ـ الاختيار:

من المفيد أن نبدأ أولاً تبيان الاشتقاق اللغوي لهذا المصطلح. فالاختيار بحسب اللغة من الخير، «وهو افتعال منه، وإذا قيل: اختار الإنسان شيئاً فكأنه افتعل من الخير، أي فعل ما هو خير له»[77]. وخار في قوة اختار، لذلك نقول «خار الشيء واختاره أي انتقاه، قال أبو زبيد الطائي:

ان الكرامَ على ما كانَ من خُلقٍ رهطُ امرىء خارَهُ للدينِ مختارُ»[78]

وعند المعتزلة ان «إرادة الخير هي مختارة، كما انها اختيار»[79]. وكل هذا يعني ان

---

٧٥ ـ لسان العرب، مجلد ٥، ص ١٧٨، ١٨٢.

٧٦ ـ المصدر نفسه الصفحة نفسها.

٧٧ ـ فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام، ص ٣١.

٧٨ ـ لسان العرب، مجلد ٥، ص ٢٦٥.

٧٩ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين (: اسطنبول، ١٩٣٠، تحقيق هـ. ريتر) ص ٤١٩.

المصطلحين خار ومصدره خير، من مادة واحدة. ومن ذلك نستنتج ان الاختيار لا يمكن أن يكون إلا اختيار الخير ولا اختياراً مطلقاً، سيما وان الأفعال عند المعتزلة تنقسم بحد ذاتها إلى حسن وقبيح، وهما أمران لازمان عنها لأنهما ذاتيان فيها. فالاختيار إذن ليس قدرة مطلقة يمكنها الاستغناء عن كل شيء، بل هو ترجيح يصدر عن فكر وروية، ويتعلق بالفعل الإنساني من هذا الوجه ليقع منه ما هو خير له.

وقد يستخدم خار بمعنى «أراد»[٨٠] وفي المناقشات الكلامية التي دارت حول حرية الإرادة الإنسانية استخدم الاختيار بمعنى الإرادة، «ان الإرادة والاختيار واحد»[٨١]. وقد يحد الاختيار باعتباره «إرادة قد تقدمتها روية مع تمييز»[٨٢]. وإذا ما وضعنا الاختيار بمقابل الالجاء أي الاضطرار، رأينا أن هذا المصطلح يعني إمكانية فعل الأشياء المختلفة، لأنه «كالضد للإلجاء»[٨٣]. ومن تكون منه الأشياء المختلفة بحيث يفعل الضدين، «فهو المختار لأفعاله»[٨٤]. وقد يطلق الاختيار على القدرة ويقابله الإيجاب «كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فالمختار القادر هو الذي يصح منه الترك والفعل»[٨٥].

وفي مقابلتنا لما يعنيه كل من مصطلحي حرية واختيار، فإننا لا نرى قطعاً فصلاً حاسماً بينهما، بل ان المرجح وبل من الاكيد انهما ينتميان إلى نفس المضمون. فالحرية في الفكر الحديث ليست «قدرة مطلقة يمكنها الاستغناء عن أي مرجع». انها كما عبر عنها ريمون رويه (Ruyer) «الحرية التي تسودها قاعدة... أما الحرية العفوية المحضة، حرية الاختيار المطلق، أي بدون وجود ما يختار... فإنها تبدو حقاً بأنها ليست سوى مفهوم زائف معار... فالفاعلية القدرية حرة لأنها ليست نتيجة أسباب تدفعها بل لأنها تتجه نحو هدف نصب أمامها»[٨٦].

كل هذا يدحض، ما ذهب إليه «فرانز روزنتال» من أن مصطلح اختيار ليس «إلا

---

٨٠ ـ لسان العرب، مجلد ٤، ص ٢٦٥.

٨١ ـ القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة (تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة ١٩٦٥ طبعة اولى ـ مكتبة وهبة) ص ٤٦٤.

٨٢ ـ الكندي، الرسائل الفلسفية (تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة، القاهرة ١٩٥٠) ص ١٦٧.

٨٣ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٦، ق ٢، (تحقيق جورج قنواتي مصر، المؤسسة العامة بدون تاريخ) ص ٧.

٨٤ ـ الخياط، الانتصار، (تحقيق نيبرج، بيروت المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧) ص ٢٥. الرازي مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ١٨٨.

٨٥ ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢، (بيروت، نشرة خياط ١٩٦٦) ص ٣٠٩.

٨٦ ـ ريمون رويه، فلسفة القيم (ترجمة عادل عوا) ص ٨٤ ـ ٨٥.

صورة ميتة لمفهوم الحرية. . . ومحاولة شكلية لتأكيد وجود حيز منزو للحرية في النسيج العام للأشياء»[87]. صحيح أنه ليس اختياراً مطلقاً، بقدر ما هو اختيار الخير، إلا أنه افلات من حتميات القدر دون الافلات من مبدأ السببية الذي يعزو كل شيء إلى سببه.

وقد يكون من المفيد أن لا نقصر البحث على معنى الحرية عند المعتزلة فقط حيث يرد مصطلح اختيار. فقد يكون الاختيار وظيفة من وظائف الحرية بمعناها العميق، إلا أنه وظيفة ناجعة، تعرب في كثير من المواقف عن تأكيد الذات في القيام بهذا الفعل أو عدم القيام به. أضف إلى ذلك ان هناك علاقة جدلية متسقة الاتصال بين الاختيار والتقدير عند المعتزلة. فتحقيق الفعل عملياً، لا يتم إلا بعد إحكامه بالعلم وتخصيصه بالاختيار واحداثه بالقدرة. والفعل الناتج عن هذه الأمور الثلاثة هو فعل حرية، انه تقدير لجواز اختياري. فالاختيار حقيقة هو إضفاء من اضفاءات الحرية بمعناها العميق، انه الأساس الجذري لها وليس الأساس المطلق. فعند ممارستنا للاختيار المسبوق بالتفكير والروية إنما نمارس فعل حرية يؤدي إلى التقدير والخلق. فمصطلح اختيار «لم يفقد الكثير من زخمة المضموني تحت تأثير توجيهات الفكر الكلامي الإسلامي المتعلق بالإرادة الحرة»[88]. كما ذهب إلى ذلك روزنتال. . . بل «ان الاستخدامات الحديثة لمفهوم الحرية تقطع بقيام الصلة الوثيقة بين مصطلحي الاختيار والحرية وتجعل من الثاني البديل المعاصر لشبيهه القديم»[89].

٣ ـ أسس الاختيار:

لم تعالج المعتزلة مسألة الاختيار وحرية الإرادة مباشرة، بل جاءت ابحاثها في هذا المجال مندرجة تحت أصل العدل ومبحث التكليف. لذلك كان لمعنى القول بالحرية والاختيار ابعاد ميتافيزيقية وابعاد نفسانية وابعاد سياسية واجتماعية. وبما ان الأبعاد السياسية والإجتماعية لازمة حتماً عن البعدين الأولين لمفهوم الحرية والاختيار، فإننا نقتصر في توضيحنا الأمور على البعد الميتافيزيقي والبعد النفساني، لنتعرض بعد ذلك إلى البعدين الاخرين. فمن الناحية الإلهية تعتبر حرية الاختيار أساس التكليف. فلو لم يكن الإنسان حراً مختاراً لما صح تكليفه. فالله لا يكلف العبد ما لا طاقة له عليه وإلا بطل معنى

---

٨٧ ـ فرانز روزنتال مفهوم الحرية في الاسلام، ص ٢٨.

٨٨ ـ فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام، ص ٢٥.

٨٩ ـ محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، المقدمة، ص ٦.

التكليف والغاية منه. ولما كان القصد من التكليف هو تعريض المكلف للثواب، وجب إذن ان يكون هذا الأخير قادراً على القيام بما كلف أو على تركه. فعدل الله يستوجب أن يكون الإنسان حراً مختاراً في أن يفعل وان لا يفعل حتى تصح المسؤولية.

أما من الناحية النفسانية، فلا بد للإنسان الذي يشعر من تلقاء نفسه اقتداره على الفعل من سند موضوعي لهذه القدرة. وحرية الاختيار هي التي تحقق ذلك السند بحيث يشعر الواحد منا أن باستطاعته إذا عرض له طريقان اختيار أحدهما دون أن يكون مضطراً لذلك. كما أنه يستطيع اختيار خلاف ما الجيء إليه أصلاً إذا علم فيه الثواب العظيم. هذه الناحية النفسانية تشتمل على العقل والإرادة. فالعقل هو العلم المولد للنظر وللتفكير والروية والذي يقع في أساس الاختيار. أما الإرادة فهي الصفة المميزة للإنسان يقصد بها إلى الفعل بحرية تامة. كل ذلك يجب أن تتبعه القدرة التي لا تحقق «إلا ما أراد وقوعه»[90]. وخُصِصَ على جهة معينة.

٤ ـ الاختيار لازم عن حكم الفعل ومتعلق بتقدير الفاعل:

ان مباحث اسلافنا المعتزلة في قضايا الخير والشر كانت مندرجة تحت معاني القبح والحسن، وهذا يعود إلى أنهم اهتموا بقدر الأفعال أكثر من اهتمامهم بقدر الأشياء. وإذا كان استعمال معاني الخير والشر يبدو أكثر شمولية من معاني القبح والحسن، فلأنه يتعلق بالحكم على الأفعال ويستهدف بالتالي الغايات والأهداف. «فالسلوك الاختياري هو انتقاء الوسائل للوصول إلى غاية ما. والتقدير الأخلاقي ينطبق بذلك على نوع الأهداف التي تنتخب وعن الطريقة التي تحقق بها هذه الأهداف. فقولنا صواب وخطأ يتعلقان بالأفعال والوسائل، وقولنا خير وشر يتعلقان بالغايات والأهداف»[91]. ومعنى ذلك أن الخير هو اختيار الفعل الحسن وهذا ما يقودنا إلى التمييز بين الحكم على الفعل وحكم الفعل.

فحكم الفعل من حيث هو قدْر (قبح أو حسن) إنما يلزم عن هذا الفعل لأنه ذاتي فيه وهو مأخوذ باعتبار الوجه الذي يقع عليه. وهذا ما يتعلق بمعنى القبح والحسن في الأفعال،

---

٩٠ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، (تحقيق الفرد جيوم، بغداد مكتبة المثنى. د. ت) ص ٤١.
ـ يجد محمد اقبال أن الحياة «بما فيها من احساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبر» وهي من هذا المنطلق، دعامة اساسية لمعنى الكون الانساني الخالق. تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ص ٦٢.

٩١ ـ راندل وبوخلر، مدخل الى الفلسفة (ترجمة ملحم قربان، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٣) ص ٢٧٨. الواقع ان لفظتي خطأ وصواب، تخصصان للاقوال في اللغة العربية وليس للافعال. لذلك كان من المستحسن استبدالهما بلفظتي حسن وقبح.

فيصبح الحسن وصفاً ذاتياً للفعل الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للفعل القبيح.

لكن المعتزلة عندما انتقلوا إلى الحكم على الأفعال، أفردوا لها ناحية التعلق بالفاعل، وهي صحة الاختيار والتقدير. فكان للحكم على الفعل بأنه خير ناتج عن صحة اختيار الفاعل وتقديره للفعل. وكان الحكم على الفعل بأنه شر ناتج أيضاً عن سوء الاختيار والتقدير عن الفاعل. وهذا يعني أنهم أفردوا للفاعلية الإنسانية مجال التدخل في أحداث الفعل واختياره، فجاء الحكم الأخلاقي لازماً عن هذا الاختيار والتقدير. وهذا يقتضي منا أيضاً التمييز بين معاني الخير والحسن، ومعاني الشر والقبح.

فالخير من حيث هو حكم على الفعل، يتعلق بالفاعل، «لأنه ما يفعله بإختياره، لا ان ذاته توجب ذلك إيجاب العلل للمعلول»[٩٢]. ومعنى الحسن امر ذاتي في الفعل ولازم عنه ولا تعلق له لا بالفاعل ولا بالأمر والنهي الشرعيين. وبالتالي يصبح الخير «الذي هو النفع الحسن»[٩٣]. لازماً عن صفة الحسن الكامنة في الفعل ومتعلقاً باختيار الفاعل. فالخير هو ما يقع من الفاعل ويبنى على صفة الفعل. فحضور الإنسان في هذا العالم يستدعي أفعاله التي تضطره حينئذ إلى الاختيار بين الحسن والقبيح وهما أمران لازمان في الأفعال لأنهما ذاتيان فيها. فمعاني الحسن والقبح تتعلق بحكم الفعل ومعاني الخير والشر تتعلق بالحكم على الفعل.

لكن يجب أن لا يؤخذ من تمييزنا هذا بين الحكم على الفعل وحكم الفعل أن هناك قطعاً فاصلاً حاسماً بينهما. بل ان الحكمين يلزمان عن بعضهما البعض، ويرتبطان بعلاقة جدلية، بحيث أن الحكم على الفعل ناتج عن حكم الفعل ذاته، بمعنى أن اختيار الإنسان يقع حكماً على ما هو حسن أو قبيح. فالخير هو اختيار النفع الحسن والشر هو اختيار الضرر القبيح.

ولما كانت الأخلاق «تهتم لا بوصف السلوك الإنساني أو تفسيره بل تقديره»[٩٤] فعلى أية أسس يرتكز تطبيق الأحكام الأخلاقية؟ إن الأحكام الأخلاقية عند المعتزلة ترتكز على مبدأين: أولاً، مبدأ التقدير الإنساني للأفعال وصحة الاختيار الناتجة عن اختيار النفع

---

٩٢ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٥، (تحقيق محمود الخضيري، المؤسسة المصرية للنشر والتأليف د. ت)، ص ٣٣.

٩٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٩٤ ـ راندال وبوخلر، مدخل الى الفلسفة، ص ٢٧٥.

الحسن أو الخير. وثانياً، مبدأ ذاتية القبح والحسن في الأفعال دون أية إضافة خارجية إنسانية كانت أو الهية. ولأن المعتزلة علقت الحكم الأخلاقي على هذين المبدأين، أصبحت المعيارية الأساسية لهذه الأحكام كامنة في الفاعلية الإنسانية التي ترى ذاتها أصلاً لاختيار أفعالها وتقديرها. صحيح أنه اختيار لما هو كائن أي اختيار للفعل الحسن، إلا أنه اختيار حر منسلخ عن أية إضافة خارجة عن الذات الإنسانية.

والحق يقال أن المعتزلة بعد أن بينوا مقدمات الاختيار الإنساني من علم وإرادة وقدرة، وامتلاك الفاعل لأدواتها (مشيئة واستطاعة) انطلقوا لتطبيق كل ذلك على مختلف ميادين الحياة. وما مباحثهم في السياسة (مفهوم الامامة) والاجتماع (الظلم والعبودية والاسعار) إلا دليل على أنهم تخطوا البعد الفردي لمفهوم الاختيار، وانتقلوا إلى معنى شمولي منصهر في مذهب متكامل الابعاد[٩٥] وهذا ما يدحض رأي «فرانز روزنتال» من أن علماء الكلام المسلمين استعملوا مصطلح الاختيار وافرغوه من الشحنة الفكرية التي يحملها، لأنهم قصروا هذا الاستعمال على مواقف فردية للفاعل القادر[٩٦].

جـ - الأبعاد الدينية والاجتماعية والسياسية لمفهوم القدر والاختيار عند المعتزلة:

تمهيد

من خلال اطلاعنا على المعطيات الأساسية الكامنة في مذهب المعتزلة استلمحنا أهمية اعتماد هذا المذهب على فكرة الفرد الفاعل، القادر على اختيار أفعاله وتقديرها. وهذا يعني تركيز المعتزلة على أهمية الإنسان، بحيث غدا مذهبها غنياً بالمعاني الإنسانية التي هي وجه أصالته. ولأجل ذلك كان لا بد من بلورة هذا المذهب ومعرفة الجذور الأساسية والعميقة التي ارتكز عليها في نزعته الإنسانية. فالفكر الأصيل لا بد أن تكون له أرضية عينية مبرهن عليها بالعقل، وبالتالي تكون نتيجة لظروف موضوعية معينة أملت في الحقيقة

---

٩٥ - محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية (في هذا الكتاب اسهب المؤلف في تبيان وجوه تطبيق معنى الحرية في كل الميادين السياسية والاجتماعية من ص ١٦٣ - ٢١٥.

٩٦ - انه في استعمالنا لمصطلح حرية ضمن ابحاث المعتزلة، لا نتوخى ابدا اعطاء معان وتفسيرات غير تلك التي يحملها مصطلح اختيار ونحن نقر ذلك الاستعمال ونهدف فقط الى المقابلة بين هذا المصطلح «اختيار» مع ما ورد في الفلسفات الكبرى والمذاهب الانسانية الشاملة من معاني للحرية الانسانية دون ان يكون هناك اي تغيير في مضامين هذه المصطلحات.

اختيار هذا المنحى الفكـري. بمعنى آخر لا بـد من إبراز كـل المظاهـر التي استندت إليهـا المعتزلة في تركيز فكرتها الأساسية القائمة على اعتبار الفرد الفاعل محور الكون. هذا الفـرد القادر المختار لأفعاله لم يكن مجرد تصور ذهني أملتـه مخيلة أهل الاعتـزال، بل هـو ظاهـرة عينية برهنوا عليها بكل الطرق الممكنة معتمدين في ذلك على أهمية الاختيار عند الإنسان.

والـذي لا بد من التـأكيد عليـه أن فكرتي القُـدُر والاختيار عنـد المعتزلـة لم تردا إلا نتيجـة عملية متحققـة لنظرة مـوضوعيـة وشاملة إلى مـوقع الفـرد في هذا الكـون وعلاقتـه بخالقه. هل هو موقع سلبي متقبل لما هـو محفوظ في اللوح الأبـدي، أم أنه مـوقع إيجـابي فعال من خلاله يتحرك الفرد كقوة فعل وتقدير لكل المعطيات والأعيان؟ فالمعتزلة مع إيمانها المطلق بأن الله هو علة الكون، إلا أنها أفسحت في المجال أمام الإنسان وجعلته قادراً على خلق أفعاله واختياره لها حفظاً للعدل الإلهي وإعلاء لقدْر المخلوقات.

والفعل الإنساني هو الأساس، لأن تحقيق الإنيَّة يستدعي حضـور الأفعال. من هنـا كان التركيز على قـدرة الإنسان عـلى خلق أفعالـه وجعلها مقـدورة له. فـأفعال العبـاد غير مخلوقـة فيهم وانهم هم المحـدثـون لهـا، وهي واقعـة منهم حسب تصـرفـاتهم وقصـودهم ودواعيهم. كل هذا يقودنا إلى البحث عن الجذور العميقة لهذه القضية كما تبدو من خـلال أبعادها الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

١ ـ البعد الديني لمفهوم القدر والاختيار:

ان مفهوم القُدُر قبل أن يصبح مع المعتزلة محور تفكيـرهـم والبناء الـذي يرتكـز عليه مذهبهم، كان مدار بحث في فترة سابقة على ظهور الاعتزال كمذهب متكـامل. فـالنزعـة العقلية التي ميزت المعتزلة عن غيرهـم ليست بعيدة عن روح الإسـلام. فقد فسح القرآن الكريم مجالاً للنظر العقلي الاستدلالي في العقائد، وللبحث الاستعلالي في الكون[٩٧]. وحتى قبل الإسلام كان الأمر مطروحاً في الجاهلية وفي الشرق كافة.

يذكر الـدكتور جـواد علي أن مسـألة القضـاء والقدَر، كـانت مطروحـة في الجاهلية (القَـدَر والمقدور والمقـدِّر والاقدار والقضـاء) ولم تنبع من الإسـلام فقط. ومن الألفاظ التي استعملت في الجاهلية لفظة (منى) بمعنى القدَر، ومنها الماني بمعنى القادر والمَّنية بمعنى الموت.

---

٩٧ ـ عثمان امين، دراسات فلسفية، مجموعة مقالات منها مقالة ابو الوفا التفتازاني القاهرة، ١٨٧٤، ص ٣٩.

فـالموت مقـدر بوقت مخصـوص، وهي من الكلمات السـامية المشتـركة والـواردة في مختلف لهجـات هذه المجمـوعـة. ولهـذه اللفـظة أيضـاً صلة بـاسم الإلـه الكنعـاني مُنَى وهـو إلـه القدَر[٩٨].

وفي صدر الإسلام استمر النقاش حول هذه المسألة، ويظهر ان قريشاً أو جمعاً منهم لم يكونوا يؤمنون بالقدر، بل كـانوا يؤمنـون بأن فعـل الإنسان منـه[٩٩] سيما وأن في القـرآن آيات تؤذن بالاختيار وأخرى تؤذن بالجبر.

فمن احتجاجات القدرية على نسبة الأفعال إلى الإنسان الآيات التالية:

﴿منْ يكسَبْ إثماً فإنَّما يكسَبْه على نفسهِ﴾[١٠٠].

﴿فمنْ شاءَ فليؤْمن ومن شاءَ فَليكْفُر﴾[١٠١].

﴿إنَّا هَدينَاه السبيلَ امّا شَاكراً واما كَفورا﴾[١٠٢].

﴿جزاءَ بما يَكسِبُون﴾[١٠٣].

﴿كُلُّ نفسٍ بما كَسِبتْ رَهينةٌ﴾[١٠٤].

﴿فمَا لهُم عنِ التذكِرة مُعرِضين﴾[١٠٥].

﴿هنالك تبلِو كلُ نفسٍ ما اسلَفتْ﴾[١٠٦].

﴿هو الذي خلقكُم فَمِنكُم كافرٌ وَمِنكُم مؤمن﴾[١٠٧].

﴿هَل جَزاءُ الإحسان إلاّ الإحسانَ﴾[١٠٨].

﴿وقد جاءكُم بصائرُ من ربكم، فمن أبصرَ فَلنفسهِ ومن عمى فعليها﴾[١٠٩].

﴿إنَّ الله لا يُغيِّرُ ما بقومٍ حتى يُغيِّروا ما بأنفُسِهمْ﴾[١١٠].

---

٩٨ ـ جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام (بيروت، دار العلم للملايين، طبعة اولى ١٩٧٠) ج ٦، ص ١٥٧.

٩٩ ـ جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، ج ٦، ص ١٦٠.

١٠٠ ـ سورة النساء، آية ١١١. ١٠١ ـ سورة الكهف، آية ٢٩.

١٠٢ ـ سورة الانسان، آية ٣. ١٠٣ ـ سورة التوبة، آية ٨٢، ٩٥.

١٠٤ ـ سورة المدثر، آية ٣٨، ٤١. ١٠٥ ـ سورة المدثر، آية ٤٩.

١٠٦ ـ سورة يونس، آية ٣٠. ١٠٧ ـ سورة التغابي، آية ٢.

١٠٨ ـ سورة الرحمن، آية ٦٠. ١٠٩ ـ سورة الانعام، آية ١٠٤

١١٠ ـ سورة الرعد، آية ١١.

إلى جانب هذه الآيات التي تؤكد على أن الأفعال الإنسانية مقدورة للإنسان، وهناك آيات تدل على أن أفعال الإنسان مقدَّرة عليه:

﴿طبَع اللهُ عليهم بكفرهم﴾[111].
﴿انك لا تَهدي من أحبَبتَ ولكن الله يَهدي من يشاء﴾[112].
﴿يُضلُ اللهُ من يَشَاء ويَهدِي مِنْ يَشاء﴾[113].
﴿وربُكَ يَخلقُ ما يشاء ويختَار ما كان لهُم الخِيرة﴾[114].
﴿قلْ لنْ يُصيبنَا إلاَّ ما كَتبَ اللهُ لنَا﴾[115].
﴿وما تَشَاؤون إلا إن يَشاءَ اللهُ ربُ العالمين﴾[116].
﴿ومن يشأ يجْعلهُ على صِراطٍ مستقيمْ﴾[117].
﴿قلْ لا املكُ لنفسي نفْعاً ولا ضرراً إلا ما شاءَ الله﴾[118].

ان هذا التعارض الظاهر بين الآيات القرآنية هو الذي أثار جدلاً قوياً فيما بعد تركز على محاولة إزالة النزعة الجبرية عن بعض الآيات وذلك بتأويلها وما يتفق مع العدل الإلهي. وفي سبيل ذلك دعمت الآيات القرآنية التي تثبت قدرة الإنسان على أفعاله ومسؤوليته عنها بأحاديث كثيرة رويت عن الرسول فرّق فيها بين ما هو من الله وبين ما هو من الإنسان والشيطان. من هذه الأحاديث «الرفق من الله والخرق من الشيطان»، «ولا تحملوا على الله ذنوبكم»، «والخير بيديك والشر ليس إليك»[119].

بيد أن البعض الآخر يذكر خلاف ذلك ويروى عن الرسول قوله: «إذا ذكر القضاء فامسكوا والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه»[120]. على أن هنا لسنا في مجال اثبات القول بالقدَر، بقدر ما نريد أن نوضح أن الخوض في هذا الأمر لم يأت متأخراً في الإسلام. وان ما وصلت إليه المعتزلة في نهاية الأمر من الاقرار بقدرة الإنسان على خلق أفعاله واختياره

---

١١١ ـ سورة النساء، آية ١٥٥.
١١٢ ـ سورة القصص، آية ٥٦.
١١٣ ـ سورة المدثر، آية ٣١.
١١٤ ـ سورة القصص، اية ٦٨.
١١٥ ـ سورة التوبة، آية ٥١.
١١٦ ـ سورة التكوير، آية ٢٩.
١١٧ ـ سورة الانعام، آية ٣٩.
١١٨ ـ سورة يونس، آية ٤٩.
١١٩ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٨، ص ٢٦٣، ٢٦٤.
١٢٠ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٨، ص ٢٦٣، ٢٦٤.

لها لم يكن وليد صدفة أو حادثة معينة، بل كان حصيلة أراء ومناقشات متعددة انصاغت جيعها في مذهب متماسك العناصر ومحكم الرؤية.

وليس أدل على ذلك من أن الخوض في هذه المسألة اشتد مع نمو العقل بمزيد من التأمل والتفكير. ولقد رويت عن الخلفاء الراشدين أقوال وأراء تؤيد القول باختيار الإنسان لأفعاله وقدرته عليها ومسؤوليته عنها. حتى أن المعتزلة يعيدون سلسلة أفكارهم في هذه الأمور إلى أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب»[١٢١].

لذلكَ نرى من كل هذا أن الجدل حول مسألتي القدر والاختيار، بدأ انطلاقاً من معطيات دينية ومن محاولات حثيثة لإيجاد معادلة صريحة وواضحة بين العدل الالهي من جهة وموقع الإنسان من جهة ثانية. فالغموض المسيطر في التفسيرات الدينية حول هذه المسألة دفع بالكثيرين إلى التساؤل عن معنى القدر وطرحه على بساط البحث ومن ثم بلورته في مذهب متماسك الأطراف مع أهل الاعتزال.

٢ ـ البعد الثقافي والاجتماعي:

ان الظروف الاجتماعية والفكرية لعبت دوراً مساعداً في بلورة مذهب الاعتزال. فالأحداث التي زخر بها صدر الإسلام ومن بعده العصر الأموي أسهمت كثيراً في إبراز تيارات فكرية متنازعة. فتعدد الأديان من جهة وتعدد الثقافات من جهة ثانية، كل ذلك تمخض عنه فرق متعددة كل منها تحاول إبراز أرائها الدينية في قوالب جديدة. ولعل الصراع الأهم الذي برز كان حول إقامة منهج معين للحياة من جميع نواحيها. فالإسلام اتخذ منذ البداية وجهة اخلاقية خاصة ومنهجاً حياتياً قررته اعتقادات عامة مستمدة من القرآن. وقد استهدف الفقهاء في بداية الأمر المحافظة على ذلك المنهج في وجه مختلف

---

١٢١ ـ المصدر السابق، ص ٣٢٩.

ـ الحقيقة ان مؤرخي الفرق الاسلامية نقلوا روايات متناقضة حول الخوض في هذه المسألة في صدر الاسلام ولقد نقل القاسمي في كتابه (تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٧٥) عن الرازي قوله «ان المسلمين في اول ظهور الاسلام كانوا اميل الى اثبات القدر منهم الى نفيه، واقرب بالقول الى سلطة الله المطلقة على جميع افعال الانسان منهم الى حرية الانسان في اختياره». على ان البعض الاخر يرى ان المشاحنات الفكرية بدات باكرا ايام الرسول والخلفاء الراشدين (انظر طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ص ٢٤٧، على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ٢، ص ٤٧. وايضا ابن المرتضى، المنية والامل، ص ٥، ابن المرتضى، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة فلزر، بيروت المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١، ص ٧.

ضروب التحدي. إلا أن التنظيم الديني خطا خطوات متقدمة حتى بلغ مرحلة التعريف الإيجابي لماهية العقيدة وهي مرحلة علم الكلام[١٢٢].

فالتحدي الفكري والاجتماعي أدى إلى قيام مذاهب متعددة منها المعتزلة التي «حاولت إيجاد أسلحة من الجدل أقوى إقناعاً من الاحتجاج بالوحي وأبلغ أثراً»[١٢٣]. لقد حاولت المعتزلة إيجاد نهج أخلاقي ونظام ثقافي ديني مشترك وذلك من خلال فهم العلاقة بين الإنسان وخالقه. لقد كافحت المعتزلة كثيراً ضد فكرة الجبرية حفظاً لمعنى الإنسانية في الإنسان وبالتالي حفظاً لمعنى العدل الالهي ومفهوم التكليف من التشويه.

ولما كانت المسألة الأساسية تكمن في ذلك الخلاص الذي «يصبو إلى عبور الهاوية التي تفصل بين الله العلي القدير وبين الإنسان الفرد»[١٢٤]. فإن النزعة السائدة عند المعتزلة تجلت في محاولة تقدير النفس الإنساني عقلياً. كل ذلك لا يتم إلا عن طريق فهم واضح لأفعال المكلف وللأسس التي يرتكز عليها النَفْس في تقديره لأفعاله.

ومن العوامل المساعدة على بلورة هذه الأفكار، ما يقال عن تأثر واصل بن عطاء الغزال ببيئته وعصره، وما كان سائداً فيهما من أفكار وعقائد. ولقد لمح إلى ذلك أحد مؤرخي الفرق الإسلامية حين قال «فلما ظهرت فتنة الازارقة بالبصرة والاهواز، واختلف الناس غير ذلك في أصحاب الذنوب. . . خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر»[١٢٥].

٣ ـ البعد السياسي:

في اعتبار الكثير من الباحثين، أن نشوء الفرق الإسلامية وتشعب ارائها في مسائل الجبر والاختيار والقضاء والقدّر إنما كان مرده إلى تلك المشاحنات السياسية الدائرة آنذاك حول أمور الخلافة. فالتكتلات كانت بارزة وكل فريق كان يجمع حوله الانصار ويدعم موقفه بالاحتجاج إلى أحاديث مروية في ذلك عن الرسول. ويرجع البعض نشوء الشيعة

---

١٢٢ ـ هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة احسان عباس، محمد نجم، ومحمود زايد، بيروت، دار العلم للملايين، ص ٢٠.

١٢٣ ـ المصدر نفسه، ص ٢٢.

١٢٤ ـ كارل بكر، مقالة في كتاب تراث الاوائل في الشرق، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ٩.

١٢٥ ـ البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت، منشورات دار الافاق الجديدة، طبعة اولى ١٩٧٣) ص ٩٨.

كفرقة موالية لعلي إلى أيام الرسول مثلاً. وهم لم يكونوا في بداية الأمر فرقة دينية ذات عقائد معينة، بل كانوا مجرد انصار وموالين تحولوا مع الزمان إلى فرق تمسكت احداها وهي الأمامية بالنص على خلافة علي وتعيينه من قبل النبي للخلافة والإمامة[١٢٦].

وبعد وفاة الرسول اتسعت هذه الخلافات وبرزت الانشقاقات بشكل واضح، حتى كانت خلافة عثمان وما جرى في عهده من خلافات حادة أدت في نهاية الأمر إلى مقتله. بعدها ظهرت المشاحنات بين علي الذي بويع خليفة على المسلمين وبين معاوية الذي كان يطالب بدم قريبه المهدور، حيث استطاع بخدعة التحكيم اثبات حقه بالخلافة. هذا الأمر جعل معاوية مغتصباً لحق ليس له وللملك لم يختره عليه المسلمون، بل فرض ذلك بقوة السلاح. وكان من الواضح والأمر كذلك أن يلجأ معاوية وانصاره إلى تبرير ذلك دينياً، فكان أن اعتنق الأمويون القبول بالجبر ليبرروا بذلك مواقفهم. فالإنسان أفعاله مقدَّرة من الله، وكل ما يصيبه هو حكم الله فيجب الرضوخ له. وعلى هذا فإن حكم بني أمية مبرر شرعاً ومقدَّر من الله، وما على المسلمين إلا اطاعة سنة الله التي ليس لها تبديل. «وذكر شيخنا أبو علي رحمه الله أن أول من قال بالجبر واظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله من خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وان الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشى ذلك في بني أمية»[١٢٧]. ولم يقتصر الأمر في ذلك على معاوية، بل تبعه كل خلفاء بني أمية، فكانوا «كلهم قدَريّين وكانوا يدعون أنهم أهل الحق والجماعة، وان من سواهم أهل الباطل والكفر واستطالوا بذلك وأغروا به الجهال»[١٢٨].

ولكن الأمر لم يستتب للامويين، بل كانت تواجههم ثورات عنيفة، فاشتعل عهدهم بالحروب. فمن مقتل الحسين في كربلاء إلى ثورة المختار الثقفي إلى ثورات الخوارج التي لم تهدأ، إلى فتنة الأزارقة في البصرة والأهواز، كل ذلك أدى إلى هدر دماء الكثير من المسلمين هباء. إزاء هذا الوضع المحتوم برزت عدة مسائل فكرية ناتجة عن هذا الصراع السياسي. لقد طرحت مسألة مرتكب الكبيرة، هل هو مؤمن أم كافر؟ ثم ما هو معنى الإيمان وما هو معنى الكفر؟ ووسط هذا الصراع أدلى المعتزلة بدلوهم في هذا الأمر.

---

١٢٦ - عبد الله فياض، تاريخ التربية عند الامامية واسلافهم من الشيعة (بغداد اسداباد ١٩٧٣) ص ١٦
يجب ان لا يغرب عن بالنا ان مذهب الاعتزال نما وانتشر في اوساط الشيعة حتى ان المعتزلة تعتبر ان واصل قد تتلمذ على يد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنيفة بن ابي طالب، وهو اول من أحدث مذهب الاعتزال.

١٢٧ - عبد الجبار، المغني، ج ٨، ص ٤.

١٢٨ - القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة (القاهرة، مطبعة المنارة ١٣٣١ هجرية) ص ٥٢.

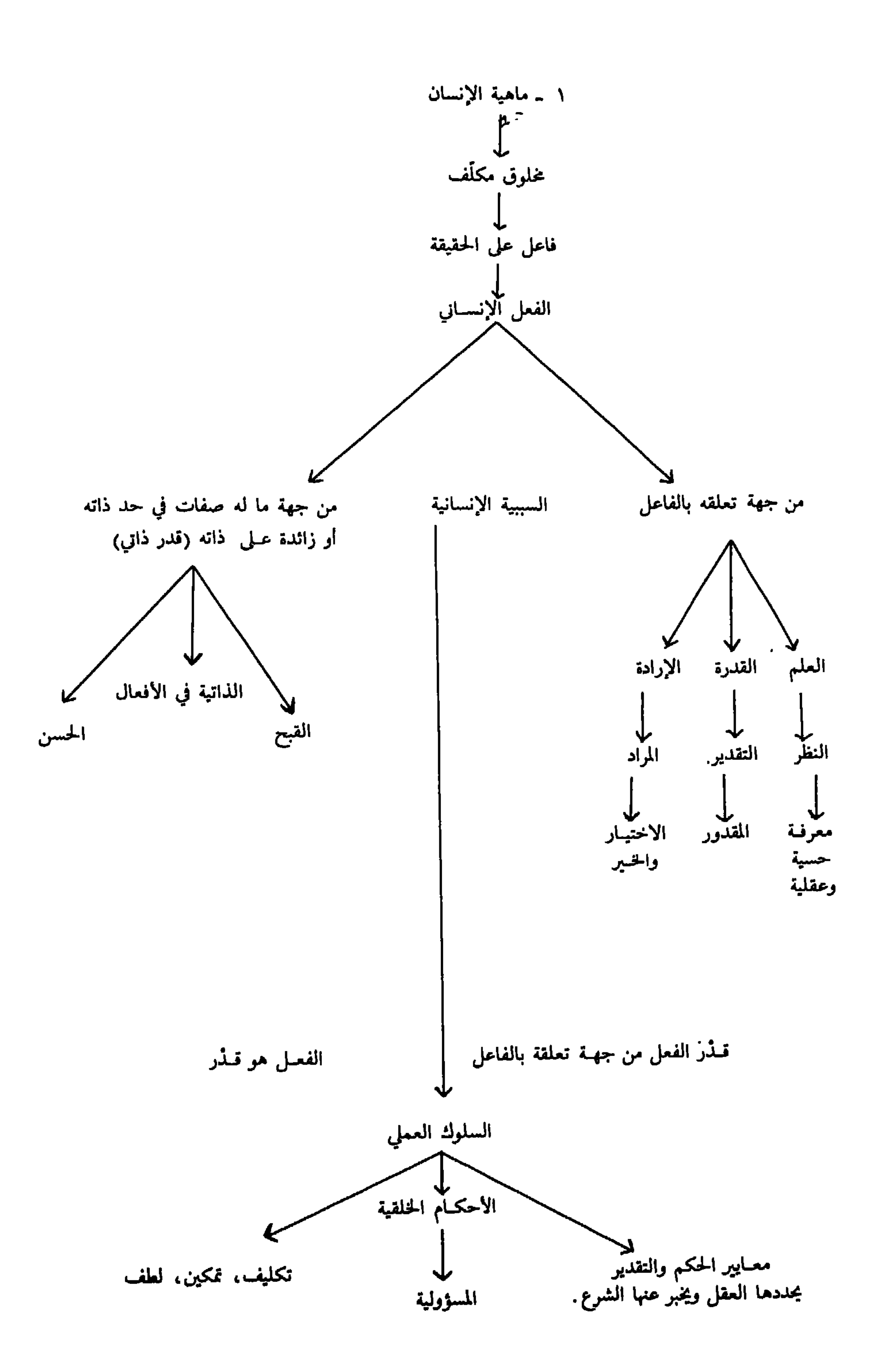
ومع اشتداد ساعد المجبرة في الشام ومساندة بني أمية لهم في ذلك لأجل مكاسب سياسية، اشتد الخطر على جوهر الدين الإسلامي. فالقول بالجبر يؤدي إلى نفي التكليف وهو ركن أساسي من أركان الإسلام. ولم يكن طرح مسألة مرتكب الكبيرة طرحاً دينياً بحتاً، بدليل أن المسلمين الأوائل لم يختلفوا عليها في الماضي، بل ان الخلاف برز خصوصاً بعد احتدام الصراع بين علي ومعاوية. حيث اثيرت هذه المسألة في ذلك الوقت تحت ضغط العوامل والمواقف السياسية[١٢٩].

١٢٩ ـ انظر ما يقوله، احمد امين، فجر الاسلام (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة عاشرة ١٩٦٩) ص ٢٩٥، القاسمي تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٥.

ذهب الكثير من الباحثين العرب امثال احمد امين ومحمد عمارة، وبعض المستشرقين الغربيين امثال كارلو الفونسو نلينو الى ارجاع البحث في مسائل القدر والاختيار الى عوامل سياسية. انظر عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية (القاهرة ١٩٦٥، ص ١٩١)، احمد امين، فجر الاسلام، ص ٢٩١، وهاشم الحسيني، الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة، ص ١٢٦، البير نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ٧.

الفصل الثاني

الإنسان مخلوق مكلّف


١ ـ ماهية الإنسان
مخلوق مكلّف
فاعل على الحقيقة
الفعل الإنساني
من جهة تعلقه بالفاعل
السببية الإنسانية
من جهة ما له صفات في حد ذاته
أو زائدة على ذاته (قدر ذاتي)
العلم
القدرة
الإرادة
النظر
التقدير.
المراد
معرفة
حسية
وعقلية
المقدور
الاختيار
والخير
الذاتية في الأفعال
القبح
الحسن
قدْرَ الفعل من جهة تعلقة بالفاعل
الفعل هو قدْر
السلوك العملي
الأحكام الخلقية
معايير الحكم والتقدير
يحددها العقل ويخبر عنها الشرع.
المسؤولية
تكليف، تمكين، لطف

مقدمة

ان الإنسان هو محور فلسفة المعتزلة كما ذكرنا، لذا غدا مذهبهم غنيّاً بالمعاني الإنسانية التي هي وجه اصالته والركيزة الأساسية التي ينطلق منها. لقد بحثوا في التوحيد ومعاني الالوهية وربطوا كل ذلك بمفهوم العدل الالهي وما يقتضيه بالنسبة للإنسان. وما مباحثهم في مسائل المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد، الا تطبيقات عملية لمذهب فكري بني تصوراته الميتافيزيائية انطلاقاً من معطيات إنسانية هي موضوع هذه التصورات. انه مذهب ينساق مع الميتافيزياء إلا أنها ميتافيزياء سليمة في تصورها التنزيهي للذات الالهية وما يصدر عنها من أفعال. فمع إقرار المعتزلة بأن الله هو خالق هذا الكون وما فيه من احياء، إلا أنها اعتبرت أن هذا الخلق لا يمكن أن يكون عبثاً، ولا تقتضي القدرة الالهية المطلقة إضافة افعال الإنسان إليها. بل هم قابلوا بين كمال الله وعدله من جهة، وفاعلية الإنسان وقدرته على الاختيار من جهة ثانية. ولم يجعلوا هذا التقابل منافسة بينهما، بل رأوا فيه تفسيراً صحيحاً وسليماً لمفهوم العدل الالهي ومعنى التكليف.

فالعدل الالهي يعني أن أفعال الله كلها حسنة، إذ لا يمكن له أن يأتي فعل القبيح، أو يأتي عملاً عبثياً، بل أن كمال ذات الله يقتضي عدم الإخلال بالواجب. من هنا كان ارتباط معنى التكليف بمقدورات الإنسان، بحيث لا يكلَّف إلا ما في قدرته على ما كُلِّف به في كفره وإيمانه وطاعته ومعصيته. وتعليق التكليف بالقدرة الإنسانية، يعني في أعماقه نسبة الفعل الإنساني خلقاً وصنعاً إلى فاعله بحسب اقتداره عليه وإلا أصبح تكليفاً لما لا يطاق، وهذا ما يتنافى مع العدل الالهي.

هذه هي الميتافيزياء السليمة عند المعتزلة، بمقابل مفهوم الجبر الميتافيزيائي الذي

يجعل من الإنسان «ريشة في مهب الريح»[1] لا يفعل في الحقيقة شيئاً ولا يمتلك أي قدرة من الفاعلية والاختيار. فجوهر التكليف عند المعتزلة، هو ان الإنسان لم يوجد في هذا العالم إلا مخلوقاً مكلفاً، وبهذا المعنى تتحدد ماهيته وقدراته، وعلاقته بعالمه الإنساني وبالعالم الإلهي. وعلى ضوء هذه الأصول يجب أن يفهم معنى الفاعلية الإنسانية التي لا ترقى إلى حد العفوية والعبثية المطلقة، بل هي فاعلية موجهة نحو هدف معين يغلفه ويرعاه مفهوم التكليف. لذلك كان لا بد لنا من توضيح معنى التكليف، ومعنى الإنسان المكلف من حيث طبيعته وما يصدر عنها من أفعال.

أ ـ التكليف علة خلق العالم:

لما بحث المعتزلة في معنى الإنسان ووحدته وكيفية تعلق أفعاله به، فقد قصروا مباحثهم هذه على تبيان قدْر الأفعال من حيث وقوعها تحت الأوامر والنواهي أي تحت التكليف. فالتكليف هو العلة من خلق العالم بما فيه من كائنات حيّة. وبما أن ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات هو أنه فاعل في الحقيقة، لذلك كان خلقه على هذه الصورة، يقصد تكليفه. هذا الأمر لا يتحقق إلا بخلق العالم لذلك خلقه الله لأجل تكليف الإنسان. وكل ذلك يتطلب إثبات العلية والغرضية في أفعال الله من حيث وقوعها على وجوه يصح معها القول بحسن الخلق منه.

ومنطلق أهل الاعتزال في تحديد وجه العلة من الخلق ان هو إلا مفهوم العدل الالهي. فإذا قلنا أن العدل الالهي يقتضي أن تكون أفعال الله كلها حسنة، لأنه لا يختار القبيح، جاز لنا أن نقول أن وجه الحكمة من الخلق إن هو إلا منفعة البشر، «خلقني إياي لينفعني»[2]. هذه المنفعة متمثلة بالمحسنات التي يخلقها الله دون المقبحات. فالذي يلزم المكلف أن يعلمه هو «أنه تعالى لا يفعل القبيح، فمتى علم ذلك لزمه عنده أن يعتقد في سائر ما خلقه انه ليس بقبيح وانه حسن»[3].

وما دام الله لا يفعل إلا الحسن بمقتضى عدله، فهذا يعني أنه لا يفعل عبثاً ولا اتفاقاً، بل إنما يفعل لعلة. فهو عالم بفعله، فلا يمكن أن يقع منه اتفاقاً، وهو مريد له فلا

---

١ ـ احمد امين، ضحى الاسلام (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة ١٩٦٩) ص ٧٠.

٢ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٧.

٣ ـ عبد الجبار المغني، ج ١١، (تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥) ص ٥٩.

يمكن أن يقع عبثاً. وعلم الله بفعله وإرادته له، دلالتها وقوع الفعل منه «محكماً»[4]، وتخصيصه على وجه دون وجه[5].

فما هي العلة من خلق العالم والإنسان؟. وكيف يمكن أن نفهم العلية في أفعال الله؟ هل يعني ذلك العلة الموجبة للمعلول على ما هو في اصطلاح المتكلمين؟ أم أن العلة هنا مأخوذة بمعناها اللغوي والأصولي، أي ما له يفعل الفاعل أو لا يفعل من الدواعي وغيرها.

يتفق الفلاسفة وعلماء الكلام من معتزلة وأشاعرة وغيرهم على أن الله هو خالق العالم، وانه قادر على إفنائه أو إبقائه. ولكنهم في الحقيقة اختلفوا في كيفية تعليل خلقه للعالم وتعليل أفعاله والقصد منها. فقد مال الفلاسفة إلى القول بصدور العالم عن الله صدوراً «طبيعياً»[6]، لا لغرض ولا لعلة، لأن القول بالعلية والغرضية يعني احتمال وجود النقص والحاجة، وهذا مما لا يجوز إطلاقه على الله. أما الأشاعرة فقد رأوا أن القول بالعلية في أفعال الله إنما هو تقييد لسلطته المطلقة. فما دام الله عالماً بعلم قديم ومريداً بإرادة قديمة فلا حاجة لاشتراط العلية في أفعاله. فالإنسان من حيث هو قادر بقدرة وعالم بعلم، يصح القول أنه يفعل لغرض أو لعلة لأنه لا يبلغ حد الكمال المطلق. وبما أنه لا يمكننا قياس الغائب على الشاهد، لذلك لا يصح القول بتطبيق ذلك على الله.

أما المعتزلة فقد بينوا أن الله حكيم ولا يصح أن يفعل عبثاً، وخلقه للعالم بلا غرض ولا حكمة نوع من العبث لا يجوز عليه. بل أن «إرادته لاختراع الخلق إنما حسنت لأنها إرادة لخلقهم لينفعهم أو إرادة لخلق ما ينتفعه به، أو إرادة لخلق الشيء للأمرين جميعاً»[7].

---

٤ ـ ٥ ،معنى ان الله عالم انه «وقد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً»، والفعل المحكم هو «كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين» (شرح الاصول الخمسة، ص ١٥٦).

معنى ان الله مريد انه يختص «بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل عى وجه دون وجه» (شرح الأصول، ص ٤٣٢).

٦ ـ اخذ الفلاسفة العرب نظرية الصدور الطبيعي اي الفيض من الفلسفة اليونانية، بالذات عن افلوطين. انظر ابن سينا في معارضته لنظرية الخلق الارادي، (النجاة، الالهيات مقالة ثانية، فصل ٢١، طبعة مصر الثانية، ١٩٣٨)، كتاب الاشارات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٤٧، ج ٣، ص ١١٧.

٧ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ١٢٧ م م

وما دمنا نقول مع المعتزلة أن الخلق يصح ابتداؤه لعلة فما هو معنى العلة، وكيف تبدو لنا في أفعال الله وفي خلقه للعالم.

ان العلة لغة لا تعني أكثر من الدواعي التي لأجلها يفعل الفاعل أو لا يفعل. فأهل اللغة «لم يفيدوا بذكر العلة إلا ما له يفعل الفاعل أو لا يفعله من الدواعي وغيرها، لذلك يقول قائلهم إنما جئت بعلة كذا وفارقتك لعلة كيت»[٨]. ومعنى ذلك ربط الفعل بالغرض منه لا بالسبب الموجب له. فالقول أن أفعال الله حسنة المقصود به لا أنها موجبة عن ذات، بل نقولها عن الأفعال من حيث الحكم بأنها حسنة أو قبيحة علة لأنها سبب الحكم.

أما العلة «في اصطلاح بعض المتكلمين... انها السبب الموجب، واصطلاح بعضهم على انها التي توجب حالاً لما يختص به من «الموجدات»[٩]. ومعنى ذلك أنه يستحيل وجود العلة ولا يحدث معلولها. ولكن العلية التي تقول بها المعتزلة في أفعال الله، هي من النوع الذي يعتبر فيه المعنى اللغوي، فاستعمال بعض الألفاظ اصطلاحاً لا يمنع من «استعمالها في اللغة على ما كانت عليه»[١٠].

وإذا صح ذلك جاز لنا القول على مذهب المعتزلة، بأن الله ابتدأ الخلق لعلة أي لغرض. فليس الإيجاب الذي يقتضيه لزوم المعلول لا محالة عن العلة هو المقصود، بل القصد من ذلك «ان الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق»[١١]. فالغرضية في أفعال الله لا تعني الحاق صفة العجز والنقص عليه، بل هي فقط لأجل نفي القول أنه يخلق لا لعلة أي عبثاً. وتفسير كل ذلك «ابطال حدوث الفعل لتعلقه في الوجود بما لا نهاية له. وذلك ظاهر في الشاهد لأن الواحد منا إذا أراد النيل من غيره قال عنه أنه يفعل الأفعال لا لعلة ولا لمعنى، فيقوم هذا القول مقام أن يقول أنه يعبث في أفعاله، وإذا به في المدح يقول: أن فلاناً يفعل أفعاله لعلة صحيحة ولمعنى حسن»[١١] وعلى هذا فالأفعال غير المعللة هي التي نقول عنها أنها تقع لا لمعنى أي أنها عبثية.

---

٨ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٩١ م م

٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة ٩٢.

١٠ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١١ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٩٣. معنى قوله «ابطال حدوث الفعل لتعلقه في الوجود بما لا نهاية له»... ان الفعل الذي لا يتعلق بالارادة التي تخصصه على وجه معين، يبطل حدوثه من حيث =

وفي سبيل ازالة اللبس وتوضيح المعنى، ارتأى القاضي عبد الجبار اطلاق القول أن الله خلق الخلق لا لعلة موجبة للتميز عن أولئك الذين يقولون أن الله «خلق الخلق لعلة ليست سوى خلقه لهم، ولا هي موجبة لخلقهم»[12]. فالعلة من الخلق تكمن في تبيان حسن وقوع الفعل من فاعله لا بمعنى الإيجاد الموجب. فنحن نعرض للعلية والغرضية في أفعال الله من حيث حسن اختياره للخلق على وجه معين. وعلم الله بحسن الأشياء يدعوه إلى اختيارها، وهذا «لا يخرج الفعل من ان يكون واقعاً منه لكونه قادراً باختياره، وليس كذلك حاله لو وجد من جهته الفعل لعلة موجبة»[13]. لذلك وجب الفصل «بين وجود الفعل من فاعله وبين وجوب الحكم عن العلل. فلو اثبت ذلك صرفت مسألته إلى أنه يسأل عن وجه حسن اختياره تعالى لاختراع الخلق وذلك يقتضي أنه لم يعرض العلل الموجبة وإنما سأل عن وجه الاختيار. وإذا صح ذلك حسن من المجيب ترك الأضرار عن العلة الموجبة»[14].

والذي يبطل القول بالعلة الموجبة، أن الله لو احدث العالم لعلة موجبة أوجبت حدوثه لكانت هذه العلة هي أيضاً حادثة، وتحتاج في حدوثها، إلى علة أخرى، ويجب أن ننتبه إلى الفصل بين ما يحدث من جهة القادر الفاعل وبين ما يحدث من جهة العلة الموجبة. فما ثبت أنه حادث من جهة العلة الموجبة له استغنى في وجوده عن القادر الفاعل. ولا يجوز ذلك في أفعال الله، فمتى ثبت أنه فاعل قادر مختار لأفعاله «فإن ما خلقه واحدثه لو كان حادثاً لعلة لنقض ذلك كونه حادثاً بالفاعل. لأن ما وجب وجوده للعلة، استغنى في وجوده عن القادر. . . فيجب إبطال ما يؤدي إلى نقض ذلك منه»[15]. فالقول أن الله يفعل لعلة معناه أنه يختار، والمختار لأفعاله هو المريد لها على وجه دون وجه. وهذا خلاف القول بالعلة الموجبة التي تحتم صدور المعلول عنها صدوراً محتماً على وجه واحد محدد.

ب ـ وجه الحكمة من الخلق:

لما كانت أفعال الله معللة من حيث أنها تحسن لوجه اختيارها، ولوجه الحكمة من

= تعلقه بما لا نهاية له. فدلالة ارادة الله المحدثة للفعل لا في محل، هي تخصيصها وقوع الفعل على اختيار معين. ووجه هذا الاختيار هو الغرض من الفعل. ونلاحظ في هذا النص ايضا ان العلة ماخوذة دائما من الخارج وليس في الشيء ذاته.

١٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.   ١٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة ٩٤.

١٤ ـ المصدر نفسه، الصفحة ٩٧.

١٥ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٩٤.

هـذا الاختيار، فـإن كلا الـوجهين يتمثـلان في منفعة المخلوقـات. فالخلق إنمـا يحسن «منه تعالى على وجوه ثلاثة، أحدها لينفعه والآخر لينفع بـه والثالث لأنـه إرادة لخلق ما ذكـرناه مع تعري الكل من وجوه القبيح»[16].

ولما كان الخلق يتناول العالم ومن ضمنه الإنسان، فـإن الله خلق الخلق لأجل منفعـة البشر. وأحد وجوه المنفعة التي يتعرض لها الإنسان هو التكليف. فالله لا يحـدث فعلاً من الأفعـال لأجل إرادة حـدوثه فقط، بـل هو يـريد احـداثه عـلى وجوه يحسن لأجلهـا. هذه الوجوه «أحدها ان يريد ان ينفعـه تفضلاً، والثـاني أن يريـد تعريضـه لمنفعة مستحقـة على وجـه التعـظيم بـالتكليف والثـالث أن يـريـد تعـريضهم لمنفعـة مستحقـة عـلى طـريقـة الاعواض»[17].

هذه الوجوه التي يحسن لأجلها الخلق هي ما نسميه بالغرضيـة في أفعال الله، ومنهـا تكليف الإنسان لتعريضه للثواب «ولمنفعة مستحقة على وجه التعظيم بالتكليف»[18]. ومنهـا أيضاً: أن ينفعه «تفضلاً» أي لا على سبيل الاستحقاق. ومنهـا أن يـريد «تعـريضهم لمنفعة مستحقـة على طـريقة الاعـواض»[19]. فمهما تعـرض الإنسان إلى المصـاعب والآلام، فـإن القصد من كل ذلك هو المنفعة. والعوض هو كل منفعة «مستحقة لا عـلى طريق التعـظيم والإجلال»[20]. فالله يعوض الحي عما الحقه به من آلام وأسقام، لأنه «لا يحسن من الله أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحـوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه لكي يقابل بثوب مثله أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب»[21].

ولما كانت إرادة الله لخلق العالم معلّلة على أساس هذه الوجوه الثلاثة كـان لا بد من أن تحسن هـذه الإرادة، لحسن هذه الـوجوه الثـلاثة. فكـل إرادة تؤثر في المـراد، «ويصـير لأجلها على حـال يحسن لكونـه عليها، فيجب أن تكـون حسنة، ومـا اقتضى كون الفعـل حكمة يوجب كون إرادة الحكمة حسنة إذا تعرّت من وجوه القبح»[22].

---

١٦ ـ المصدر السابق، ص ١٠٠.
١٧ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.
١٨ ـ المصدر السابق، ص ١٢٨.   ١٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٢٠ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٢١ ـ القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٩٤.
٢٢ ـ القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ١٢٨.

يتضح لنا من كل ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين الخلق والغرض منـه. ففعل الخلق الالهي هو فعل إرادي اختياري، وجه حسبه منفعة المخلوقات هذا النفع للمخلوقات يظهر بأحد وجوهه في التكليف الـذي هو نعمـة من نعم الله علينا. وإذا مـا عرفنـا معنى النعمة وانها «كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه»[٢٣] بان لنـا أن القصـد من التكليف هو تعليـل خلق الله للإنسـان وتعريضـه للملذات والسرور أو مـا يؤدي إليهما، من منفعة ومصلحة.

وحال الخلق على هذا الوجه يقتضي من الإنسان أن يكون مؤهلاً للانتفاع به. فقول القاضي «خلقني إياي لينفعني» فيه الكثير من الابعاد المعنوية التي تتيح للإنسان بما هو عليه في ذاته، لأن يكون أصلاً للانتفاع بالخلق. فقد خلق الله الإنسان بمـا هو عليـه من اقتدار وعلم وإرادة، لأجـل الانتفاع وتكملة الـذات. فوجـوه الحسن والتعليل في أفعـال الله إنما يقابلها اقتدار الإنسان على الانتفاع بهذه الوجوه. وكل ذلك مرتبط بعدل الله الذي لا يقع منه ظلم ولا يفعل القبيح، وإلا انتفى معنى المنفعة، وبالتالي ارتفع التكليف.

جـ ـ العدل الالهي وارتباطه بالتكليف:

ان معنى العدل الالهي عند المعتزلة، ان أفعال الله كلها حسنة، وانه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه. والمعتـزلة ارادوا بـذلك انقـاذ العدل الالهي من الـظلم ونفي أفعال الشر عن الله، واثباتها فعلاً للإنسان. وإذا كان هذا هو الوجـه الميتافيـزيائي للعـدل الالهي، فـإن له وجهـاً آخر هـو الوجـه الإنساني مـوضوع هـذا العدل وكيفيـة خضوع الإنسـان له. لقـد جعلت المعتزلـة الإنسان مقتـدراً على أفعـاله وخـالقـاً لهـا لصـون معنى التكليف والغرض منه. والعدل عند المعتـزلة «مصـدر عدل يعـدل عدلاً، كـما أن الضرب مصدر ضرب يضرب ضرباً»[٢٤]. وقد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويـراد به الفـاعل. فإذا وصف الفعل بأنه عدل فالمراد بذلـك الفعل الحسن الـذي ينتج عنـه منفعة. ولا يلزم أن نصف بذلك فعل الخلق من الله لأن هذا يـوجب أن يكون «خلق العـالم من الله تعالى عدلاً . . . وليس كذلك فالأولى أن تقول هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[٢٥].

وأما إذا وصف الفاعل بأنه عادل، فـلا يكون ذلـك إلا عن طريق المبـالغة «كقـولنا

---

٢٣ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٧

٢٤ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٣١، ٣٠١ م. م.

٢٥ ـ المصدر نفسه، ص ٣٠١.

للصائم صوم وللراضي رضا»[٢٦] وإذا وصف الله بأنه عادل وحكيم «فالمراد بـه أن لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وان أفعاله كلها حسنة»[٢٧].

وعلى هذا يكون ارتباط معنى العـدل الالهي بالتكليف قـائماً من حيث نسبـة الأفعال إلى الإنسان على جهة الأحداث والتقدير. فـما دام العدل يقتضي تـوفير حق الغـير واستيفاء الحق منـه، فمعنى ذلك أنـه يجب أن توفـر للفاعـل حقه في وقـوع الفعل منه حتى يصـح استحقـاق الحكم عليه. من هنـا جـاء معنى التكليف واقتصـاره عـلى مقـدورات الإنسـان وتمكينه من هذه المقدورات حتى تستوجب استحقـاق الثواب والعقـاب. فلا تكليف لمـا لا يطاق، لأن ذلك يؤدي إلى جـواز فعل القبيـح من الله. والله عادل لا يفعـل القبيح، لـذا كانت أفعال الشر من خلق الإنسان.

وأبحاث المعتزلة في العدل تندرج تحتها مسائل كثيرة أهمها:

ـ ان الله يفعل لغاية متمثلة في انه يريد الخير لخلقه. فالحكيم العادل لا يفعـل فعلاً إلا لحكمة وغرض. «والفعل من غير غـرض سفه وعبث، والحكيم امـا أن ينتفع أو ينفـع غيره، ولما تقدس الله تعالى عن الانتفاع تعين انه إنما يفعل لينفع غيره»[٢٨].

ـ ان الله لا يفعل القبيح ولا يأمر به. والدلالة على ذلـك «هو أنـه تعالى عـالم بقبح القبيح ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هـذه حالـه لا يختار القبيـح بوجـه من الوجوه»[٢٩].

ـ ان الله تعالى لا يخلق افعال العباد، وان الإنسان مختار في افعاله وخالق لها. لأجل ذلك كان مثاباً على الحسن ومعاقباً على القبيح.

وبربطنا معنى التكليف بمعنى العدل الالهي الذي يرتكز على قـدرة الفاعـل على خلق افعاله، يمكننا تحديد المقومات التي تجعل الإنسان مكلفاً قادراً عـلى افعالـه مستحقاً عليهـا إما الثواب وإما العقاب. لقد أوجبت المعتزلة على الله «اكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهيئة الالة بحيث يكون مزيجاً لعللهم في أمرهـم»[٣٠]. وعندما تشتـرط المعتزلـة

---

٢٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٢٧ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٢٨ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام (بغداد، مكتبة المثنى، تحقيق الفرد جيوم) ص ٣٩٧.

٢٩ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠٢.

٣٠ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، (تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة الياس الحلبي، سنة ١٩٦١) ص ٨٤.

هذه الأمور جميعاً لإتمام صحة التكليف، فهي لا تقيد بذلك إرادة الله وتجرى الأحكام على تكليفه، بل «معنى ذلك أن حكمنا بأن الله قد كلف الفعل مشروط بأن يكون ممن يقدر في وقت الحاجة. فالشرط داخل على حكمنا لا على تكليف الله سبحانه»[٣١].

ومقومات التكليف كما تبدو لنا عند المعتزلة هي:

- «ان الله كلف بشرط أن يقدر»[٣٢] أي اقتدار الإنسان على فعل ما كلف به. ففي رأي المعتزلة أن الأفعال من قدر العباد، وهم شرطوا في ذلك وجود الإرادة والكراهة، لأن القدرة لا تعمل إلا بالإرادة. وهذه بدورها ناتجة عن الدواعي والصوارف الباطنية ولا الخارجية. وقولنا باطنية تمييز لها عن الدواعي الخارجية والتي تنصرف إلى معنى العلة الموجبة للمعلول. ويلحق بكل ذلك زوال الالجاء والمنع حيث يثبت الاختيار، «لأن الباري، سبحانه إذا كان عالماً بأن المنع سيوجد، فلم يجز ان يريد الفعل ان لم يحصل المنع. وهذا الذي ذكرناه يمنع من تكليف الله سبحانه من يعلم انه يتعذر عليه الفعل بجميع ضروب التعذر»[٣٣].

- تمكين المكلَّف بالالات التي يحتاج إليها الفعل، «فكما لا يحسن أن يكلف الفعل إلا وهو قادر عليه يصح منه إيجاده، فكذلك لا يحسن أن يكلف إلا وقد أعطي الالات أو مكّن منها قبل حال الفعل»[٣٤].

- وتمكين المكلَّف بالعلم المتولد عن النظر حتى يستطيع أن يفعل وان لا يفعل. وقد يكون العلم ضرورياً واستدلالياً. فالأولّ يخلقه الله فينا ويكون بتمام العقل والبلوغ، والثاني نحصله تحصيلاً ويكون ذلك بنصب الأدلة. واحتياج المكلف إلى العلم بما كلف به وبصفاته: إنما هو ليصح أن يقصد إلى احداثه وليصح أن يعلم انه قد أدى ما كلف. وقولنا قصد إلى احداثه معناه، أن يكون الفعل محكماً بالعلم ومخصصاً بالإرادة على الوجه الذي نختاره، لا أن يقع على جهة السهو والغفلة. وبهذا يكتمل قدر الفعل من جهة تعلقه بالفاعل. أما الفعل من حيث هو قدْر أي من جهة الحقائق الكامنة في ذاته، فهذا

---

٣١ - ابو الحسين البصري، المعتمد في اصول الفقه ج ١، (حققه محمد حميد الله، دمشق، ١٩٦٤) ص ١٥١.

٣٢ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

٣٣ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣٤ - عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٧٠ - ٣٧١.

يعود إلى ما له من صفات في حد ذاته، أو زائدة على ذاته من حسن وقبح. فالحسن وصف لما هو حسن والقبح وصف لما هو قبيح.

وباكتمال قدر الفعل من جميع الجهات التي يتعلق بها، جاز لنا حينئذ النظر في السلوك العملي وأصول هذا السلوك التي ترتد إلى ذات الفاعل وذات الفعل، وبين الذاتين علاقة تبادلية بحيث يقع الفعل مع المكلف باختياره لوجه كامن في ذات الفعل.

د ـ تعريف التكليف:

لما عرفنا أن القصد من التكليف ليس «إلا الاتصال إلى تلك المنافع»[٣٥]، وان الله خلق الإنسان بقصد تكليفه، فما هي إذن حقيقة التكليف؟

حدد أبو هاشم التكليف بأنه «الأمر بما على المرء فيه كلفة»، أو «إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة»[٣٦]. وفي العسكريات حد، بأنه «الأمر والإلزام للشيء الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به»[٣٧]. والواضح من هذه التحديدات، كما لاحظ القاضي عبد الجبار، أنها تقتصر على التحديد اللغوي لمعنى التكليف. فالتكليف لغة «مأخوذ من الكلفة التي هي المشقة»[٣٨].

وقصر تحديد التكليف على الأمر والإرادة لفعل فيه مشقة، يقتضي ان لا تكون «العقليات داخلة في قبيل التكليف»[٣٩]. فالأمر قول مخصوص وهو يتناول الشرعيات دون العقليات. أضف إلى ذلك أن التكليف في الحقيقة يتميز عن الأمر بأنه أخص منه. والدلالة على ذلك «أن الآمر قد يريد من غيره ما فيه مشقة وخلافه ولا يعتبر التكليف إلا ما عليه فيه مشقة»[٤٠]. ومعنى ذلك أن الآمر بالشيء قد يريد من مأموره أن يفعل ولو عنوة، وهذا خلاف التكليف، لأنه مع كونه فيه مشقة إلا أن المكلف مختار في أن يفعل أو لا يفعل.

أما فيما يتعلق بالإرادة، فقد يتناول التكليف «ما لا يجوز تعلق الإرادة به، مثل أن

---

٣٥ ـ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج ١، (حققه الاب يوسف هوبن بيروت المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥)، ص ٤.

٣٦ ـ ٣٧، المصدر نفسه، ص ١ العسكريات كتاب لابي هاشم وضعه في بلد العسكر في خوزستان.

٣٨ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها. ٣٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٤٠ ـ القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٠٠.

لا يطالب بدينه، وكذلك في كل ما يتعلق بـالنفي»[٤١]. لأجل كـل ذلك حـدد القاضي عبـد الجبار التكليف بأنه «أعلام الغـير في ان له ان يفعـل وان لا يفعل نفعـاً أو دفع ضـرر مع مشقة تلحقه في ذلك على حـد لا يبلغ به حـد الالجاء، ولا بـد من هذه الشـرائط حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد»[٤٢].

والـواضح من هـذا التحديد هو تخصيص التكليف بـالأعلام وليس بـالأمر والإرادة. والأعلام لغة هو الأخبار، فليس من الضـروري أن يكون التكليف أمـراً ملزماً وإلا «وقـد يصح ما هذه صفته مع الالجاء ولا يكون تكليفاً»[٤٣]. ويكفي في تحديد التكليف أنه اعلام للمكلف في ان لـه أن يفعل أو لا يفعـل نفعاً أو دفـع ضرر. وطـريق الاعلام بـالفعل لا يقتصر فقط على السمعيات والخـطاب الالهي بالأمـر والنهي، بل يكـون أيضاً بخلق العلم الضروري الذي يقتضي كمال العقل والبلوغ. وعلى هذا فإن التكليف أيضاً يـطال الكافـر من حيث هو «معرض للمعرفة بنصب الأدلـة»[٤٤] أي من حيث بلوغه وكمـال عقله بالعلم الضروري. وعن العلم الضروري ينشأ العلم الاستدلالي متولداً عن النظر.

ـ والاعـلام هـذا ان كـان عن طـريق الخـطاب الالهي، أو طـريق خلق العلم الضروري، لا يبلغ حد الاضطرار. فالمكلف وان تلقى هذا الاعلام من خارج، فانـه لا يفعـل إلا بعد أن يختـار. ويتجلى ذلـك بوضـوح من خلال اعتبـار المعتزلـة للمكلف بانـه «القادر العالم المدرك الحي المريد، لأن الله لا يكلف بالفعـل إلا القادر عـلى إيجاده، العـالم بكيفيته المريد لأحداثه على وجه دون وجه»[٤٥]. هذه الصفات التي يختص بهـا المكلف يجب أن تسبق الاعـلام بالفعـل، حتى يصح التكليف وبـالتالي نـوع الفعـل من المكلف حسب تقـديره. فـالعلم بـالفعـل شـرط أسـاسي، ولا يكـون ذلـك أمـراً «متـولـداً» عن النـظر. والتخصيص عـلى جهة معينـة هو الاختيـار، وإخراج الفعـل إلى حيـز الـوقـوع لا يتم إلا بالقدرة المتقدمة عليه. كل ذلك يجعل المكلف مدركاً لنتائج فعله مختاراً لها وبالتالي مسؤولاً عنها.

وإذا اعتبر الأعلام بالفعل نـوعاً من التلقي الخارجي، فانـه يبقى محدوداً بحـدود

---

٤١ ـ القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ١.
٤٢ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥١٠. م م.
٤٣ ـ عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ١.
٤٤ ـ المصدر نفسه، ص ١ ـ ٢.
٤٥ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٠٩.

خلق العلم الضروري والتمكين بالآلات والجوارح وإزاحة العلل[٤٦]. أما التيقن من صحة الفعل وبالتالي القيام باحداثه، فانه يرتد أصلاً إلى الاختيار والتقدير الذاتي للمكلّف.

فالمكلف يعلم بالفعل، وله بعد التيقن منه ان يفعله أو لا يفعله. وعلى هذا الضوء يجب أن يفهم التكليف، أي اقتران الاعلام الخارجي من الله بالاقتناع الباطني من المكلف. فالمكلف «ما لم يعرف الفعل الذي قد كلف لا يمكنه الإتيان به، ولا يكفي أن يعرف عين الفعل دون أن يعرف الوجه الذي قد كلف ايقاعه عليه، إذ ليس المطلوب منه مجرد الأفعال، وهذا وجه ثان يوجب حاجة العمل إلى العلم لئلا يكون مقدماً على ما نجوزه قبيحاً وليكون واثقاً انه قد اتى بما هو تكليفه»[٤٧]. وتقدير ذلك أن المعرفة بالفعل تؤدي إلى احكامه والإحاطة به، وتقودنا إلى تخصيص الجهة التي يقع عليها بالاختيار الإنساني. فالمعرفة بالفعل لا تكفي لإخراجه إلى حيز الوقوع، بل تحتاج في ذلك إلى الإرادة والقدرة لتحقيقه. وهذا ما يوجب حاجة العمل إلى العلم، فالإرادة «لا تخصص بالوجود إلا حقيقة ما علم وجوده»[٤٨] وهي تتعلق بالمراد «على وفق العلم»[٤٩] فبالعلم للعمل يتركز الإنسان في ذاته من حيث هو مكلف، و«عمله بعلمه يصير سبباً لانشراح صدره ولزيادة خواطر ترد عليه تفتح له من العلم أبواباً»[٥٠].

- أما المشقة في التكليف، فهي فعل ما تنفر منه النفس أو ترك ما تشتهيه. وهي اما أن تكون «في نفس الفعل أو في سببه كالنظر في باب المعارف»[٥١]..والمشقة في التكليف ضرورية من ناحيتين: أولاً، حتى يتم الاختيار، لأنه «لا بد من تردد الدواعي ولا تثبت الدواعي والصوارف إلا إلى الفعل أو إلى أن لا يفعل»[٥٢]. فالمشقة تكمن في الاختيار بين الدواعي الباطنية، بين الشهوة والنفرة. لذلك فإن أهل الجنة ليسوا مكلفين، لانعدام المشقة في افعالهم «إذ جعل الله شهوتهم فيها، وما دامت المشقة مفقودة فلا تكليف»[٥٣].

---

٤٦ - عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤، ابو الحسين البصري، كتاب المعتمد في اصول الفقه، ج ١، ص ١٧٧.

٤٧ - عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٥.

٤٨ - الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٤٣.

٤٩ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥٠ - عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٦.

٥١ - عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢.

٥٢ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥٣ - عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ٢، (تحقيق محمود عزمي، القاهرة، دون تاريخ) ص ٢٦٦.

ـ ثانياً: ان سهولة الفعل والتذاذ المرء به لا مدخل له في استحقاق المدح ومن ثم المثوبة. ففي التكليف «مشقة»[٥٤] وبعض الاستطاعة، لذلك لا نقول انا كلفنا زيداً أكل شيء طيب. اضف إلى ذلك أن الدواعي لو خلصت واتجهت إلى الفعل دون تردد لأصبح المكلف في حالة الجاء مع قوة دواعيه هذه. ووقوع الفعل مع الاضطرار لا يترتب عليه مدح أو ثواب أو ذم أو عقاب.

هـ ـ ماهية الإنسان وتحديده:

لما كان مذهب المعتزلة يتناول مبادىء تقدير الأفعال وما يترتب عليها من أحكام لمعرفة النتيجة الخلقية اللازمة عنها، وجب حينئذ الاهتمام بالإنسان من حيث هو قادر فاعل، أي من حيث تعلق أفعاله به وكيفية تقديره لها.

والحق يقال أن الذي حدا بالمعتزلة إلى هذا القول بالقُدُر (أي قدرة الإنسان على خلق أفعاله)، هو اعتبار التكليف. فالبحث في الإنسان عندهم إنما يبتدىء من هذا الإطار، لأن التكليف هو العلة من خلق العالم بما فيه من كائنات حية، ولأن الهدف الذي يتوجه إليه هو الإنسان، فمن هو هذا الحي القادر الفعال؟ هل الإنسان هو هذا الجسد، أم انه شيء آخر غير جسماني، أم هو اتحاد الإثنين معاً؟ وبأي عنصر من العناصر هو قادر فعال؟، هل تكون القدرة المنسوبة للإنسان تابعة لهذا الهيكل الخارجي أم أنها تابعة للعنصر الآخر غير المرئي؟... وإذا كانت أفعال الإنسان لا تظهر إلا من خلال الجسد فهل تكون الآلات والجوارح هي مجرد وسيلة لتحقيق القدرة، أم هي القدرة بحد ذاتها؟. لا بد من الإشارة إلى أن المعتزلة أوجبت التلازم بين العلم والقدرة والإرادة، وكل ذلك مرتبط بالحياة، «واعلم ان المكلف هو القادر العالم المدرك الحي المريد... ولا يكون القادر قادراً إلا وهو حي»[٥٥]. بيد أن الذي يميز الإنسان عن غيره من الأحياء، كونه يتصف بالإدراك ويتصف بالعلم والقدرة. ولكن هذه الأمور ليست هي المعتبرة في تحديد الإنسان، وإن كانت هي الأساس في تكليفه. فالملائكة لا توصف بهذه الأمور، ومع ذلك لا تخرج عن كونها مكلفة. «ولا يصح أن ينفصل حال الحي من غيره إلا بكونه مدركاً

---

٥٤ ـ المشقة تحد بانها فعل ما تنفر النفس منه او ترك ما تشتهيه. ولا بد في التكليف من مشقة، «لانه لا بد من تردد الدواعي ولا تثبت الدواعي والصوارف الا الى الفعل او الى ان لا يفعل» واذا عدمت المشقة عدم التكليف، وبالتالي عدم الاختيار عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١ ص ٢.

٥٥ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٠٩ م. م.

للمدركات عند ارتفاع الموانع وبصحة كونه عالماً قادراً. ولا معتبر في هذا الباب بوصفه بأنه إنسان، لأن الملائكة مكلفة وان لم توصف بذلك. وإنما نذكر الخلاف في الإنسان ما هو؟ لأنهم اختلفوا في الحي القادر ما هو؟»[56] فما الذي يحدد الإنسان، هل الحياة هي الأساس كما يقول القاضي عبد الجبار، «من ليس بحي لا يجوز أن يقدر»[57]. وإذا كان الأمر كذلك فما بالك إذن بالحي النائم وهو مسلوب القدرة والفعل. ان المعتزلة لا تنظر إلى الإنسان ماهية مجردة، لأن القول «بالماهية كفر عند المعتزلة»[58]، بل تنظر إليه من خلال قوامه الفردي المشخص، أي «الشخص الظاهر المرئي»[59] انها تنظر إليه من خلال فاعليته، أي من خلال الأفعال التي تصدر عنه، «فإنما نعلم الحي منا بالإدراك أو صحة الفعل منه، إذا علمنا دلالته على كونه قادراً»[60]. انه كائن مشخص، يتفاعل مع هذا العالم وما فيه من أعيان، وتبدو عليه مظاهر كثيرة من الفعل والقدر والإرادة فلأي شيء في الإنسان ننسب هذه الأمور.

١ ـ حد الإنسان:

هناك تعريفات متعددة للإنسان قالت بها المعتزلة. فهم قد اختلفوا في حقيقته من جهة اللغة ولكنهم «لأجل رد مذهب التناسخ ولأجل تصحيح الكلام في الفناء والإعادة»[61] لا بد من محاولة تحديده.

ـ تعريف أبو الهذيل العلاف (١٣٥ هـ ـ ٢٣٥ هـ) من أركان المعتزلة من اعتبر أن الإنسان هو هذا البدن «ان البدن هو الإنسان»[62] وهذا التعريف قريب من رأي أبي الهذيل العلاف الذي كان يعتبر «ان الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، وكان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم إنسان»[63].

ولكن هل يعني ذلك أننا ننسب العلم والقدرة والإرادة لهذا الهيكل الخارجي المجسد؟ لقد فصل أبو الهذيل العلاف بين الروح والنفس والحياة واعتبر «ان النفس معنى

---

٥٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥٧ ـ المصدر نفسه، ص ٣١٣. ٥٨ ـ الخياط، الانتصار، ص ٦٧ م م.

٥٩ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، (تحقيق هـ. ريتر اسطنبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٠) ص ٣٢٩.

٦٠ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣١٣.

٦١ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣١٠.

٦٢ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٢٩ م م.

٦٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها، عبد الجبار، المغني. ج ١١، ص ٣١٠.

غير الروح. والروح غير الحياة، والحياة... عرض»[٦٤]. والنفس عنده هي التي تقوم بوظيفة التعقل وعليها يعتمد في الحياة العملية. ولا يعقل للنفس أن تكون عرضاً لأن الأعراض فانية، بينما الحياة عند أبي الهذيل تذهب بذهاب ذلك التناسق القائم بين مختلف أجزاء الجسم. فمبدأ الحياة عنده خلاف مبدأ التعقل والإرادة، والفصل بينهما قائم حتماً بدليل أن النائم مسلوب القدرة والنفس والروح دون الحياة. وفقدَ التعقل والإدراك والقدرة في حال النوم دون فقد الحياة يجعلنا ننسب هذه الأمور إلى مبدأ آخر غير الحياة، هو النفس.

ولكن إذا كان تعريف العلاف للإنسان يقرب من تعريفات الأطباء اليونان أمثال جالينوس، من حيث اعتبارهم الإنسان تلك الجملة المتناسقة الأجزاء[٦٥]، فإنه يمكننا أن نجد مصدراً لهذا التمييز عند أبي الهذيل بين النفس والحياة في القرآن. ودليلنا على ذلك ما ورد في الآية «الله يُتَوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمُتْ في منامِها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى»[٦٦]. وفي هذه الآية دليل واضح على أن النفس مسلوب في حال النوم دون أن يكون متوفي. ونعني بالنفس هنا الفرد الإنساني، ودليلنا على ذلك أن لفظة أنفس الواردة في الآية القرآنية، هي صيغة جمع للفظة نفس مأخوذة بالمذكر. قال سيبويه «ثلاثة انفس يذكرونه لأن النفس عندهم انسان، فهم يريدون به الإنسان ألا ترى أنهم يقولون نفس واحد فلا يدخلون الهاء قال الحطيئة:

ثلاثة أنفس وثلاث ذود　　لقد جار الزمان على عيالي

ويقال ما رأيت ثم نفسا، أي ما رأيت أحداً»[٦٧].

ففي هذه الآية التي احتج فيها العلاف للتمييز بين الحياة والنفس، اخذت لفظة نفس بمعنى الإنسان جملة، أي جميعه. قال ابن سيده «معنى النفس فيه معنى جمله الشيء وحقيقته نقول. قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أي أوقع الهلاك بذاته كلها وحقيقته»[٦٨].

أما النفس مؤنث فتقابل الجسد وجمعها نفوس. ففي الحديث «ما ليس له نفس

---

٦٤ ـ المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

٦٥ ـ البير نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٧٦.

٦٦ ـ سورة الزمر، آية ٤٢.

٦٧ ـ لسان العرب، مجلد ٦، باب السين، ص ٢٣٥.

٦٨ ـ المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

سائلة فإنه لا يبخس الماء إذا مات فيه»[69] المقصود بالنفس هنا الدم. روي عن النخعي قوله «كل شيء له نفس سائلة فمات في الاناء، فانه ينجسه، أراد كل شيء له دم سائل. . . والنفس: الجسد، قال اوس بن حجر يحرض عمرو بن عبيد على بني حنيفة وهم قتلة ابيه المنذر بن ماء السماء:

نبئت ان بني سحيم ادخلوا ابياتهم تامور نفس المنذر

أو كقول السموأل:

تسيل على حد الظبات نفوسنا وليست على غير الظبات تسيل

وإنما سمي الدم نفساً، لأن النفس تخرج بخروجه»[70].

بعد هذا التحليل اللغوي للفظة نفس والمعاني التي تؤخذ بها، نستطيع أن نفهم تمييز النفس والروح عن الحياة عند العلاف. فهو يعني بالنفس والروح الإنسان جميعه، أي النفس مأخوذاً بصيغة المذكر. وقد تطلق النفس على الروح مثل قولنا «خرجت نفس فلان أي روحه»[71]. وقد تطلق على الجسد وجمعها نفوس. وقوله الإنسان «هو الشخص الظاهر المرئي. . . » يقصد به جملة الإنسان جسداً وروحاً، أي الفرد المشخص فقولنا جاء الملك نفسه، لا يعني أن نفسه جاءت دون جسده، بل جاء هو إياه، مثل قوله تعالى «يحذركم الله نفسه، أي يحذركم إياه»[72].

كل ذلك خلاف معنى الحياة التي هي عنده عرض يجوز عليه الفناء، بينما النفس والروح تخلدان وعليها يعوّل في المسألة الأخلاقية وما يترتب عليها من مثوبة وعقوبة. فالنفس خالد بجملته، لأن أفعاله التي يحاسب عليها إنما تنسب إليه جميعه جسداً وروحاً. فالقدرة والتعقل أمور متميزة عن الحياة، بدليل أن النائم حي غير قادر وغير متعقل، وبدليل اننا نجد احياء غير قادرين وغير متعقلين. وعلى هذا يكون مبدأ التقدير في الإنسان يعود إلى النفس، أي الفرد الإنساني الظاهر المرئي.

ولسنا نظن أن تعريف أبو الهذيل للإنسان هو تعريف مادي صرف، كما ذهب إلى

---

٦٩ ـ المصدر نفسه، ٢٣٥.

٧٠ ـ المقصود بالتامور: الدم، لسان العرب، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

٧١ ـ لسان العرب، مجلد ٦، ص ٢٣٣.

٧٢ ـ المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

ذلك عدد كبير من الباحثين»[٧٣]. بل ان من الأكيد أن العلاف عني بقوله الإنسان «هو الشخص الظاهر المرئي تلك الجملة الظاهرة المشخصة، أي الإنسان جميعه. فيكون النفس بالمذكر متضمناً لمعنى الروح والجسد. وقد يكون من المفيد أيضاً أن ننبه إلى أن المعتزلة اهتمت كثيراً بأوجه الاستعمالات اللغوية للألفاظ وهم في ذلك كانوا متمكنين من لسان العرب ولغتهم[٧٥]، مما اعانهم في التعبير عن أرائهم.

تعريف النظام (؟ - ٢٢١ هـ):

ان النظام على عكس أبي الهذيل لا يعتبر الجسد الظاهر المرئي هو الإنسان، بل الإنسان عنده الروح وهي شيء آخر غير الجسد «الإنسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له، وان كل هذا في كل هذا وان البدن آفة عليه وحبس وضاغط له»[٧٦].

وظاهر هذا التعريف يؤدي بنا إلى اعتبار ان العلاقة بين الروح (الإنسان) والجسد هي علاقة عرضية، وان الإنسان روح خالصة لا تعود إلى هذا البدن الظاهر المرئي. بيد أن تحديد طبيعة هذه الروح، قد يجلي بعض الغموض عن هذا التعريف. لقد عرّف الروح بأنها «جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف... وان الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسم»[٧٧] وقد نقل عنه القاضي قوله، «أراد بذلك النفس المتردد»[٧٨] ويستوقفنا في هذين التحديدين للروح أمران:

---

٧٣ - انظر، البير نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٧٥، عبد الكريم عثمان، نظرية ص ٣١٤ وعبد الستار الراوي، العقل والحرية، ص ٣٥٦.

٧٥ - بشهادة علماء اللغة، ان اركان المعتزلة (العلاف، والنظام والجاحظ والجبائيان) كانوا متمكنين من اللغة العربية. ويروى عن العلاف في هذا الاطار انه استشهد في احدى مناظراته بثلاثمئة بيت من الشعر. قال المبرد وهو من علماء اللغة (ما رايت افصح من ابي الهذيل والجاحظ وكان ابو الهذيل احسن مناظرة شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمئة بيت. «وقول ثمامه عنه انه استشهد في حضرة المأمون مرة بسبعمائة بيت» عبد الجبار، طبقات المعتزلة ص (٤٥ - ٤٦) انظر ايضا متشابه القران، عدنان زرزور، ج ١ ص ٤٤، وايضا الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القران، ص ٢٣١، ٣٠٥، ٣٥٩. انظر ايضا جميل صليبا، دراسات فلسفية ج ١ (دمشق ١٩٦٤) ص ٨٥، ٨٦، ٨٧.

٧٦ - الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٣١، وعبد الجبار، المغني ج ١١، ص ٣١٠.

٧٧ - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٧ - ١٢٩ الشهرستاني الملل والنحل ج ١، ص ٥٥.

٧٨ - عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٢٠.

ـ أولاً: انها جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف»، وتمييزه هنا بين نوعين من الأجسام هو محاولة لـلافلات من تفسير مادي، يؤدي حسب مذهبه في الأجزاء التي لا تتناهي في القسمة إلى انحلال الروح كباقي الأجسام إلى أجزاء لا متناهية، بينما هي على مذهبه جوهر واحد. وهو لأجل ذلك ميز بين نوعين من الإجسام، حي وميت، «وان الحي منها يستحيل أن يصير ميتاً والميت يستحيل أن يصير حياً»[٨٠] فالروح هي من الأجسام الحية، وهي مشابكة للبدن «وان كل هذا في كل هذا» هو الإنسان. فالتشابك بين العنصرين هو الذي يحد الإنسان وهو معنى الروح فالجسد الظاهر وحده ليس الإنسان، وهو وإن كان آفة على الروح إلا أنه باعث للإنسان «على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار»[٨١]. اذن كيف يمكننا التوفيق بين اعتبار البدن آفة وحبساً وضاغطاً على الإنسان وبين اعتباره باعثاً على الاختيار.

ان هذا الاضطراب في تعريف الإنسان عند النظام مرده إلى انه لم يستطع أن يدرك الروح جوهراً واحداً مع أخذه البدن في تعريفها. وظننا أن النظام لم يهمل البدن في تعريفه للإنسان إلا أنه خشي إن أخذ البدن في التعريف أن يؤدي ذلك إلى تعطيل وحدة الجوهر الإنساني. فالجسد هو جسم، وما من جسم إلا وينقسم أجزاء لا متناهية. لذلك ميز بين الروح والجسد ولم ينف الجسمية بالكلية، بل اعتبر الروح جسماً لطيفاً حياً.

ـ ثانياً: ان ما نقله القاضي عن النظام بأنه أراد بالروح، «النفس المتردد»[٨٢] يوضح لنا بعض الأمر. والملاحظ هنا أن لفظة نفس في الأساس غير مضبوطة، وقد ضبطها محقق المغني بفتح الفاء فأصبحت «النفَس» ولا ندري ما الذي حدا به إلى ضبطها على هذا الشكل. فالنفس (بتسكين الفاء) هنا مأخوذ بصيغة المذكر، فيكون دالاً على الإنسان جميعه. وتعريف الروح بالنفس مذكراً، يعني أن الروح ليس سوى هذا الإنسان جملة كما بينا من قبل.

ومما يدعم رأينا هذا في عدم إغفال البدن في تعريف الإنسان، هو أن النظام اعتبر أن هذه الحياة هي دار اختبار ومحن. ومن هذا المنطلق رأى في الأجسام من ألوان وطعوم وأرايح وهي تابعة للجسد آفة على الأرواح ليتم الامتحان والاختبار. أما الجنة عنده فليست بدار محنة واختبار بل هي دار نعيم وثواب، فلا بد «للأرواح عند ابراهيم إذا أراد

---

٨٠ ـ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٩.

٨١ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

٨٢ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٤٠.

الله أن يوفيها ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح، لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها»[٨٣]. ومعنى ذلك أن النعيم الأخروي هو النعيم الحقيقي الذي يلائم الطبيعة الإنسانية والتي لا تكون إلا بالجسد والروح معاً.

أمام هذه التوضيحات نخلص إلى القول أن الإنسان عند النظام هو النفس المتمثل بالأجسام اللطيفة المداخلة للبدن، انه كل واحد بما يلائم طبيعته روحاً وبدناً.

تعريف بشر بن المعتمر (؟ - ٢١٠ هـ):

أما بشر بن المعتمر، فقد عرّف الإنسان بأنه «هذا الجسد الظاهر والروح الذي يحيا به وهما بمجموعهما حيان»[٨٤]. وبذلك يكون بشر قد جمع بين الجسد والروح واعتبر ان باجتماعهما يكون الإنسان. وهو لم يفصل بينهما، واعتبر اتصالهما جوهرياً، «فالبدن هو الحي بالروح والروح عنده هي الحياة والإنسان هو البدن»[٨٥] وعلى هذا تبدو فاعلية الإنسان في هذين العنصرين. إذ لا يمكن إسقاط العلم والقدرة والإرادة عن واحد منهما بمقابل الآخر، بل ان «الفعّال هو الإنسان الذي هو جسد وروح»[٨٦].

ولسنا نظن أن لتعريف بشر هذا صلة بقول أرسطو ان الإنسان جوهر مؤلف من مادة وصورة كما ذهب إلى ذلك «بعض الباحثين»[٨٧] بل انه في الحقيقة يرقى إلى تقرير حقيقة إسلامية تميز بين الجسد مادة وبين النفس روحاً»[٨٨].

تعريفات متفرقة:

اعتبر معمر بن عباد «ان الإنسان في الجسد مدبر وفي الجنة منعم أو في النار معذب. وليس هو من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً، لأنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذي وزن»[٨٩]. وإذا كان الإنسان عنده «عيناً من الأعيان لا يجوز عليه الإنقسام وانه ليس

---

٨٣ - الخياط، الانتصار، ص ٣٤.

٨٤ - عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣١٠.

٨٥ - المصدر نفسه، الصفحة ٣١١.

٨٦ - الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٢٩.

٨٧ - البير نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٨١. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ٣١٤.

٨٨ - عبد الستار الراوي، العقل والحرية، ص ٣٥٨.

٨٩ - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٠.

بـذي بعض ولا كـل ولا يجـوز عليـه التحـرك ولا السكـون ولا سـائـر مـا تـوصف بـه الأجسام»[٩٠] إلا أنه هو الذي يحرك جسده «بـإرادته وتصـرفه ولا يمـاسه»[٩١]. فـالنفس إذن منفصلة عن الجسد. ولكنها مؤثرة فيه. لذلك كـان مبدأ التقـدير والفـاعلية إنمـا يعود «إلى ذلك الجزء الذي لا يتجزأ، حيث البدن الظاهر آلة له»[٩٢].

وقـريب من تعريف معمّـر رأى هشام بن الحكم الـذي كان يقول أن الإنسان «هـو الـروح الفعّال المـدرك للأشيـاء». أما الجعفـران فقد اعتبـرا أن النفس جوهـر متميـز عن الجسم[٩٣].

أمـا الجبائيـان فكانـا يعتبران أن «الحي القـادر هـو هـذا الشخص المبني هـذه البنيـة المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجه إليه الأمر والنهي والذم والمدح، وان كان لا يكون حيـاً قادراً إلا لمعـاني فيه»[٩٤]. وواضـح من هذا التعـريف أن الجبائيـين يحاولان تعريف الإنسان بتمييزه عن الحيوان. فالحيـاة لا تكفي في التعريف، بـل يجب أن نتبعها بالقدرة والتكليف من حيث الأوامر والنواهي. فالإنسان إذا كان يعـرّف بأنـه حي، فهـو لا يكـون حيـاً قـادراً إلا لمعـاني فيـه. ولقـد حـاول الجبـائيـان ربط مفهـوم الإنسـان بالإحساس والإدراك. ورد ذلك إلى جملة الدواعي النفسية من احساس بالألم وغيره. وعلى ذلك كان أبو علي يعتبر «أن العظم والشعـر ليسا من جملة الحي لأنـه لا يألم بقـطعهما»[٩٥]. أما ابنه أبو هاشم فقد «جوز ان يكون في بعض العظم حياة. وكذلك يجد الإنسـان الخدر والضرس في سنه ويزول عنه الـوجع عنـد قلع الضرس... وأمـا الدم والـروح فلا حيـاة فيهما عندهما جيمعاً»[٩٦].

تعريف القاضي عبد الجبار:

يذهب القاضي عبد الجبار، في تعريفه للإنسان إلى تـأييد الجبـائيين في هـذا المجال.

---

٩٠ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣١١.

٩١ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٧٣٩. ابن حزم، الفصل في الملل، ج ٤، ص ١٤٨.

٩٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٣١.

٩٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

٩٤ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣١١.

٩٥ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣١٢.

٩٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهو يعتبر أن لفظ إنسان إنما يقصد به تلك الجملة الحية التي نشاهدها لا شيء خارج عنها ولا شيء بداخلها. فلفظ إنسان أوضح من أي تحديد آخر، لأنه يعرف بالضرورة وبالإشارة إليه. «ونحن نعلم باضطرار أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبنية هذه البنية التي تنفصل بها من سائر الحيوان... وما علم من حالهم ضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل. فيجب أن يجعل ذلك حداً للإسم ومفيداً له»[٩٧]. وفي سبيل دعم رأيه في أن الإنسان هو تلك البنية المخصوصة التي نشير إليها، يورد القاضي عبد الجبار عدة توضيحات لذلك، منها:

- ان الواحد منا يعلم من نفسه أن الفعل يقع منه حسب قصده ودواعيه من اعتقاد وظن، فيجب أن يدل ذلك على انه القادر الفاعل. وهو إذا شاهد شيئاً ملوناً علم أن هذا الشيء هو المختص بالهيئة دون غيره. لذلك إذا علم نفسه قادراً فاعلاً معتقداً، فيجب أن يدل ذلك على أن الجملة المختصة ببنيته هي الحية. وهذا ما أوضحه أبو هاشم بالقول «إذا كان يجد الألم بأعضائه كلها، ويدرك بها الحرارة والبرودة فيجب كون جملته حية قادرة»[٩٨]. ولا يجوز أن ننسب صفات القدرة والفعل والإدراك إلى شيء آخر غير هذه البنية المخصوصة. لأنه لو كان الأمر غير ذلك، أي لو كان الحي شيئاً آخر غير هذه الجملة، وعلم من صحة الفعل والإدراك، لكان الحي القادر شيئاً فيه دونه. وهذا يؤدي إلى اثبات ما لا نهاية له. «وقد علمنا أن كونه مدركاً يرجع إلى جملته. وكذلك صحة الفعل، فيجب أن تكون الجملة هي المختصة بكونها حية قادرة دون شيء فيها. لأنه لو جاز والحال ما قلناه، أن يثبت الحي شيئاً فيها لجاز في ذلك الشيء إذا علم صحة الفعل منه وكونه مدركاً والما، ان يكون الحي القادر شيئاً فيه دونه. وكذلك القول في ذلك الشيء وهذا يؤدي إلى اثبات ما لا نهاية له»[٩٩].

- لو كان تحديد الإنسان يقتضي الرجوع إلى غير هذه الجملة الحية المشاهدة، لكان ذلك الغير اما منفصلاً عن الإنسان وأما متصلاً به. وكلا الأمرين يرفضهما القاضي عبد

---

٩٧ - المصدر نفسه، الصفحة ٣٥٩.

٩٨ - عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣١٤.

٩٩ - المصدر السابق، ص ٣١٣.

ذهب الرازي في تعريفه الشخص الى راي قريب من موقف القاضي: «الشخص: واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخيص وحجمية بل المراد فيه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره» (الرازي، مفاتيح الغيب، مصر، بدون تاريخ)، ج ١، ص ١٢٢.

الجبار فلو كان الإنسان غير هذه الجملة الحية، لكان يجب أن يكون هناك دليل عليه ولكن من أين لنا معرفة صفة ذلك الغير «فالطريق إلى العلم بان الحي منا حي هو الطريق إلى انه الحي لانا لو جوزنا أن يكون الحي غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحي. لأن ذلك الغير. إذا لم يكن على ذاته دليل فما لا نعلم صفته أولى. . . ولا فرق والحال ما قدمناه، بين من قال أن الحي القادر هو غير هذه الجملة، وبين من قال في المتحرك والأسود أنه غير المحل وهذا ظاهر الفساد»[100].

وإذا كان الإنسان هو شيء آخر غير هذه البنية المخصوصة، ولكن له تعلق بها على جهة الحلول أو المجاورة، فإننا نبين فساد هذين القولين على رأي القاضي عبدالجبار. لأنه «لا يجوز أن يكون حالاً فيه، لأنه متى قيل بذلك فيه فقد وصفت بأنه عرض وانه في مكان. وهذا ينتقض هذا القول. وبعد فإن العرض لا يجوز أن يكون حياً قادراً. . . ويستحيل كون العرض محلاً»[101]. كما ان الأمر على جهة المجاورة لا يصح «فلو كان مجاوراً لبعضه على ما قاله بعضهم من أن الحي هو القلب وروح فيه أو جزء منه، فسنتكلم عن فساد قوله، لأن الغرض بهذا الفصل ابطال القول بأن الحي القادر لا

---

١٠٠ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

١٠١ ـ المصدر السابق، ص ٣٢١. ان كل هذا (عرض، ومحل) من مصطلحات الجزء الذي لا يتجزأ. هذه النظرية التي قال بها المعتزلة طرحت مع العلاف في بداية الامر قوبلت باهتمام المتكلمين جميعا ولم يشذ عنها سوى النظام من المعتزلة. «وابن حزم من الظاهرية. وجوهر هذه النظرية يقوم على انه لا يمكننا التناهي في قسمة الاجسام الى ما لا نهاية. بل ان هناك جزأ لا يتجزأ، وهو جوهر فرد لا يقبل الانقسام لا بحسب الخارج ولا بالافتراض العقلي ولا بحسب الوهم. هذا الجزء هو جوهر متحيز منه تتالف الاجسام. ومن المعتزلة من اطلق عليه الصفات مثل قول الصالحي انه جسم، ومنهم من جعل له بعض الصفات كان تجوز عليه الحركة والسكون والاكوان والمماسة والطعم والرائحة، هذا راي القاضي والجبائي الاب. ومنهم من نفى الصفات بالكلية وهذا راي العلاف. وبما ان الجواهر الفرده هي التي تتالف منها الاجسام، كان لا بد من تعريف الجسم وتمييزه عن العرض فالجسم هو الذي يتالف من اجتماع الجواهر الفرده. وهو متحيز وموصوف باعراض، «فالجواهر هي اصول الاجسام، والجسم ليس مجموع اعراض، لان العرض غير متحيز» ابن متوية، التذكرة، ص ٤٧.

اما الاعراض فهي ليست متحيزة وهي تقوم بالجوهر اذا ما وجدت. والقاضي عبد الجبار اعتبرها معان توجب حصول الجوهر على صفات معينة وهي لا تبقى.

وعلى ضوء هذا يمكننا فهم ما قاله القاضي من انه لو اعتبرنا الانسان شيئا غير هذه البنية اي ليس له قوام، لاقتضى ذلك ان يكون عرضاً حالا في محل. والعرض على مذهبه «لا يشغل حيزا عند حدوثه (مغني، ج ٦، ص ١٦٦) وهو لا يبقى، بل هو فان.

يوصف بأنه في مكان وانه يتحرك ويسكن»[102].

ان الهدف الذي يتوجه إليه التكليف هو الإنسان. والمكلف يجب أن يكون قادراً لأن تكليف ما لا يطاق قبيح. والقادر لا بد من أن يكون حياً. وحكم القادر صحة جملة الحي، ولا يثبت ذلك إلا في هذه الجملة، فالتكليف موجه إليها، ولم يخاطب الله بالتكليف جوهراً آخر غير هذه الجملة المخصوصة. «دللنا على أن الحي القادر هو هذا الشخص. . . لانا رمنا بذلك بيان مائية المكلف ليصح من بعد ان نذكر أوصافه وشروطه»[103].

خلاصة رأي القاضي في تحديده معنى الإنسان، انه لا شيء غير هذه البنية المخصوصة المشار إليها. وهذا ليس تفسيراً مادياً كما يعتبره «بعضهم»[104]، بل ان هذه البنية المشار إليها هي الجسد والروح معاً. انها النفس بمعنى الإنسان جميعه.

٢ ـ مركز الفاعلية في الإنسان:

إذا كان الإنسان هو النفس بالمذكر أي الجسد والروح، فأي شيء فيه هو القادر والفاعل المريد العالم؟ بمعنى آخر اين توجد عناصر التقدير التابعة للنفس؟

من المعتزلة من ذهب إلى القول أن الحي القادر الفاعل المريد «هو معني في القلب»[105] وان الحي هو القلب لأنه محل للارادة، «وسائر الحواس محال للإدراك»[106]. هذه النظرية تعيد الإرادة التابعة للنفس (الإنسان) إلى أنها موجودة في القلب. وعلى رأي القاضي عبد الجبار لو كان الأمر صحيحاً، لما كان هناك فرق بين من يقول «ان حركاته وسائر تصرفاته قد تقع بتسخير القلب، وبين من قال ان الله هو المسخر له في ذلك»[107] ولكان أيضاً أن لا يصح من الواحد منا ان يبتدىء الفعل في أطرافه.

---

١٠٢ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٢١.

فلا يعود. وبهذا لا يمكن القول ان الانسان شيء غير هذه البنية والا لاصبح عرضا (انظر عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ١٢٦، ١٣٠) وعبد الستار الراوي، العقل والحرية، ص ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٤.

١٠٣ ـ عبد الكريم عثمان، ج ١١، ص ٣٢١.

١٠٤ ـ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ٣١٢، عبد الستار الراوي، العقل والحرية، ص ٣٥٨.

١٠٥ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٣٠.

١٠٦ ـ المصدر نفسه، ص ٣٣١.

١٠٧ ـ المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

أضف إلى ذلك، أنه لوكان القلب هو مركز الروح والقدرة، فماذا نقول عن الأفعال التي تقع من جراء النظر بالعين. فهل هذه الأفعال هي أفعال اضطرارية خارجة عن نطاق القدرة الإنسانية الموجودة في القلب؟ ان كل ذلك بيّن بطلانه بنفسه.

أما من قال أن الحي هو روح في القلب «والقدرة» توجد في الروح التي في القلب»[108]. فقوله باطل، لأنه لا فرق بين القول أنه جزء في القلب والقول أنه روح في القلب. ثم أيضاً أن من قال ان الحياة هي الروح يبطل قوله بدليل «ان الحياة تحتاج إلى رطوبة وبنية وذلك لا يوجد في الروح»[109].

وإذا احتج بعضهم وقال «ان الروح متى زالت من ناحية القلب بطل التصرف والتقدير»[110] قلنا لهم، أن ذلك يعني ان الإنسان إذا قطع عنقه ونزف دمه يبطل تصرفه، فهل يعني ذلك أن العنق والدم هي مركز الحياة.

وإذا كان إرجاع الحياة إلى القلب لأجل أن الإرادة تحل فيه دون غيره، نقول أن هذا «يوجب بان كل طرف من أطراف الإنسان حي قادر وذلك يمنع من وقوع تصرفها بحسب قصد واحد وادراك واحد»[111].

وأما الذين اثبتوا «ان الفاعل القادر المدرك هو الروح دون الجسد وان الجسد موات»[112] فنبطل قولهم بتبيان أنه لا يصح الفعل إلا وهذا الجسد موجود. فلا يصح «ان يفعل إلا وهذا الجسد الظاهر على ما هو عليه من البنية لأن تفريق عنقه وتوسيط جسده يخرجه عن كونه حياً، كما ان اخراج روحه يخرجه عن كونه حياً»[113]. ويجب أن نعلم أن كل محل تدرك به الحرارة والبرودة يجب أن يكون حياً. وعلى هذا نتبين «ان الحي هو القادر المدرك، وانه وان كان اجزاء كثيرة فهو في حكم الشيء الواحد من حيث كان حياً واحداً وقادراً واحداً، فذلك يبطل قوله أن الجسد موات»[114].

وأما من اعتبر أن الحي هو الجسم والروح معاً، كبشر بن المعتمر، فيرد عليه

---

١٠٨ ـ المصدر السابق، ص ٣٣١.
١٠٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
١١٠ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٣٣.
١١١ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٤.
١١٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
١١٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٣٥.
١١٤ ـ المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

القاضي بالقول، إذا صح لنا أن الإنسان يمكن أن يبتدىء الفعل بأطراف أنامله، يدلنا على أن «الحي ليس هو الروح». جماع القول، أن الحي القادر هو الفعال، ودليلنا على ذلك أن أفعال الإنسان لا تصح منه إلا «باستعمال الفعل واستعمال الالات وذلك لا يصح إلا والقادر جسم»[١١٥].

وأما ما قاله أبو الهذيل في أن الحياة يجوز أن تكون عرضاً ويجوز أن تكون جسماً، فقد أوضحه القاضي بالقول، أن أبا الهذيل قصد أن «الحي لا يكون حياً إلا بعرض يحله وبروح تحصل فيه وسماها جميعاً حياة»[١١٦].

٣ - بيان وحدة الإنسان عند المعتزلة:

من خلال استعراضنا اراء المعتزلة في تحديد معنى الإنسان نرى أن محور بحثهم، إنما هو تحديد دائرة الفعالية في النفس الحي القادر. وهم لم يفصلوا بين الروح والجسد، بل حاولوا التركيز على بيان وحدة الإنسان من خلال أفعاله الإرادية التي لا تظهر إلا من خلال الجسد. وإرجاعهم الأفعال الإرادية إلى النفس يعني إرجاعها إلى الإنسان جميعه اخذين بعين الاعتبار دور الجسد في إيصال المؤثرات وتنفيذ أفعال الإرادة.

وهم عندما فصلوا الروح عن الحياة، إنما أرادوا حفظ مبدأ الخلود للإنسان جسداً وروحاً حتى تصح المسألة الخلقية وبالتالي مقولة المثوبة والعقوبة. فاعتبروا الحياة عرضاً من الأعراض وهي فانية والنفس خالد. فالحياة مرحلة يمرّ بها الإنسان ويؤكد فيها على فاعليته وقدرته دون أن ينتهي معها.

لذلك خلص القاضي عبد الجبار في نهاية الأمر إلى اعتبار وحدة الإنسان ظاهرة في تلك البنية المخصوصة المشار إليها. فلا هو روح فقط ولا هو جسد، ولا هو اجتماع الإثنين معاً. بل هو من كل ذلك بنية واحدة مخصوصة يحتاج إليها جميعاً وان كان لم يصر بها حياً. «وان الحياة عبارة عن المعنى الذي صار به حياً، ولم يصر حياً بالروح، كما لم يصر حياً بالدم والبنية، وان احتيج إليهما جميعاً»[١١٧]. فالحي ليس جسماً فقط لأن «الشعر والعظم والدم ليست من جملة الحي، من حيث علم من حالها أن الحياة لا تحلها»[١١٨]. وما

١١٥ - عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٣٨.
١١٦ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
١١٧ - عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٣٨.
١١٨ - المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

يجعلنا نميز بين ما تحل به الحياة وبين ما لا تحل به هو الإدراك، «فيجب أن نحكم في كل محل صح أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة، ونقضي على كل محل لا يتأتى ذلك فيه انه لا حياة فيه»[١١٩].

والحي أيضاً ليس روحاً فقط، لأنه لو كان الإنسان هو الروح وهذا الشخص هو قالب لوجب أن لا يؤثر في الإدراك فساد بعضه. فالإدراك إنما هو انتقال التأثير من الحواس التي هي جسم إلى احساس داخلي. فالإحساس منبعه الأساسي من الحواس الظاهرة، وهو مبدأ المعرفة الحسية، ففي حال تعطل العين يفسد إدراك المرئيات.

والنتيجة التي نخلص اليها هو أن المريد «هو الجملة فيصح أن تقع منه الأفعال بحسب قصدها»[١٢٠] فالحي القادر هو هذا الشخص، وفائدة تحديده بيان مائية المكلف وتمييزه عن سائر الأشياء. واركان المعتزلة مجمعون على أن الإنسان هو الفاعل القادر، وان دائرة الفعالية هي الحياة. والحياة مع انها متميزة عن الروح والجسد، إلا إنها هي التي تمثل الإطار الذي تتحقق فيه الفاعلية لأنه لا يكون القادر إلا وهو حي.

خلاصة الفصل:

وهكذا نرى أن الإنسان هو محور فلسفة المعتزلة، لأنه هو الهدف الذي يتوجه إليه التكليف. لذلك كان من الطبيعي أن يتصدى أهل الاعتزال بالبحث والتحليل لمفهوم الإنسان من حيث اعتباره وحدة متكاملة تحقق له توازنه الداخلي ووحدة شخصيته. انه مخلوق مكلف، وتكليفه يقتضي أن يكون منتفعاً مما كلف به مع ما يلحقه من مشقة في ذلك. فهل يكون الانتفاع بهذا الجسد، أم بشيء آخر غير الجسد، لقد أصاب القاضي بصراحة حين قال خلقني إياي حياً لينفعني، أي بما أنا عليه في ذاتي، وعلى هذه البنية المخصوصة. فالانتفاع من هذا الخلق يرتد إلى الإنسان بما هو عليه في نفسه، روحاً وجسداً.

وفي مجمل الأحوال، لم تكن نظرة المعتزلة إلى الإنسان نظرة ميتافيزيائية بل نظرت إليه من حيث هو مكلّف وما يتطلبه التكليف والعدل الالهي من فاعلية واقتدار على الأفعال من الإنسان. فبحثهم في الإنسان وتحديده، إنما هو سعي حثيث لمعرفة من هو هذا الحي القادر الفعّال. انها نظرة دينامية تركز على اعتبار الانسان من حيث هو نفس فاعل، لا من حيث هو نفس متقبل ومتلقّ.

---

١١٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٢٠ ـ المصدر السابق، صفحة ٣٤٢.

الفصل الثالث

السببية والعلية

السببية والعلية[1]

ان بحثنا في مفهوم الإنسان ينطلق في الأساس من حيث كونه مكلَّفاً، أي من الناحية العملية التي تستوجب منه التعبير عن ذاته من خلال أفعاله، وارتداد هذه الأفعال إليه أصلاً وسبباً. وهذا ما يقودنا إلى طرح مسألة السببية في الأفعال الإنسانية وكيفية نسبة هذه الأفعال إلى النفس البشري. فما هي العلاقة بين السبب والمسبب، وبين العلة والمعلول، وهل تكون أفعال الإنسان واقعة عنده اقتراناً واتساقاً، أم واقعة به احداثاً إيجابياً؟

أ ـ السببية في الأفعال الإنسانية:

اهتمت المعتزلة بالسببية في الأفعال الإنسانية، لارتباط هذه القضية بمسألة الجبر والاختيار، وكيفية نسبة الأفعال إلى الإنسان، وإنما تطرقت إلى البحث في مسألة السببية الكونية انطلاقاً من بحثها في السببية الإنسانية.

والسبب عندهم هو الموصل إلى المُسبَّبَ الناتج عنه، «فالتعرف سبب للمعرفة موصل

---

١ ـ ان الذي يسترعي انتباهنا عند المعتزلة هو محاولة تمييزها بين السبب والعلة. فوجود المُسبَّبَ لا يجب عند حصول السبب لانه قد يعرض عارض فيمنعه من التوليد. لناخذ مثلا فعل الكتابة، فقد نجد سببا ما للكتابة ولكن قد يحصل امر ما يمنعنا من الكتابة كأن يصاب الكاتب بالمرض او تعرض له بعض الحوادث فتمنعه عن الكتابة. وهكذا نرى ان ذات المُسبَّبَ ذات منفصلة عن السبب وليس هناك نوع من الوجوب بينهما. والسبب متعلق بالفاعل وكذلك المسبب، لذلك فان ذات المسبب حادثة كهو.

على ان الامر ليس كذلك بالنسبة للعلة. فان المعلول يجب عند وجود العلة حتى يستحيل مع وجودها ان لا يثبت. وعلى هذا فان معلول العلة لا يتعلق بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة (راجع كذلك معجم جميل صليبا...)

إليها»[٢] ومعنى ذلك أن المُسَبَّبَ واقع بوقوع السبب، وهو «موجود بوجود سببه»[٣]. أما أبو هاشم فكان يعتبر «ان السبب ذات موجبة لذات أخرى كالنظر الموجب للعلم»[٤]. وما يستوقفنا هنا هو علاقةالايجاب بين الأسباب والمسببات. فهل فهم المعتزلة السبب بمعنى الأصوليين أي «ما كان الشيء عِنده لا به»؟ بمعنى آخر هل المسببات لازمة حكماً عن الأسباب، أم أن العلاقة بينهما هي مجرد إقتران غير ضروري لا يلزم وقوع المسبب عن السبب، مثل قولنا أن غروب الشمس هو سبب الصلاة.

لفهم هذا الأمر عند المعتزلة، يجب أن ننتبه إلى أنهم علقوا ذات السبب بالفاعل في مجال الأفعال الإنسانية. وهذا يعني أنهم رفضوا أن تكون الأفعال واقعة من سبب غير الإنسان الفاعل. والاختيار يقتضي أن يكون الفاعل على حال يصح فيها أن يفعل وان لا يفعل. وعند تكامل دواعي الاختيار وزوال الموانع في الأفعال المباشرة، يلزم حينئذ وقوع المسبب عن السبب حكماً، أي وقوع الفعل من فاعله حكماً.

أما في حال الأفعال المتولدة، فإنه لا يمتنع أن يحصل السبب ولا ينتج عنه المسبب، وذلك لاعتراض مانع قد يمنعه من التوليد. وهذه حال الكاتب عندما يجد سبباً للكتابة، ولكن قد يعرض أمر ما يمنعه من فعل الكتابة، كالمرض مثلاً. لذلك ميزت المعتزلة بين ذات السبب وذات المُسَبَّب، وجعلت الأولى منفصلة عن الثانية. فليس هناك من وجوب بينهما في الأفعال المتولدة إلا في حال ارتفاع الموانع فيصبح حالها حينئذ حال الأفعال المباشرة «ان وجود المُسبب لا يجب عند حصول السبب فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، يبين ذلك أن ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب حادثة كهو»[١] فالسبب في أفعال التوليد، فعل حادث عن فعل مباشر. والمتولد عن هذا الفعل الحادث، أي المُسَبَّب هو أيضاً فعل حادث متعلق به. أما ما أورده الأشعري من أن معظم أهل الاعتزال المثبتين للتولد قالوا ان «الأسباب موجبة

---

٢ ـ الخياط، الانتصار، ص ٨٦.

٣ ـ احمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط اليمن، لوحة ١٢٩.

٤ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس لعقائد الاكياس، (تحقيق البير نادر بيروت، دار الطليعة ١٩٨٠) ص ٦٠.

٤ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٩٠.

ـ يقول الحاكم الجشمي «السبب كل ما يتوصل به الى الشيء الذي يبعد عنك، وجمعه اسباب، يقال للطريق سبب... والفرق بين السبب والعلة ان السبب يوجب الذوات كالضرب يوجب الالم والكون يوجب التاليف. والعلة توجب الصفات، كالحركة توجب كونه متحركا». الحاكم الجشمي، التهذيب في التفسير، ورقة ٢١/ و. مذكور في الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القران تاليف عدنان زرزور، القاهرة، مؤسسة الرسالة ١٩٧١، ص ٣٦٣.

لمسبباتها»[٥]، فتأويلنا له هو أن المقصود بالأسباب هنا هي ما أضيف إلى الفاعل وإلاّ لم يستقم المعنى، وهذا ما أوضحه القاضي عبد الجبار فيما بعد.

بيد أن الجبائي على ما روى عنه الأشعري كان يقول: «السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمُسَبّب وليس الموجب للشيء إلا من فعله واوجده»[٦]. وإلى هذا ذهب القاضي عبد الجبار في مجال الأفعال المتولدة، ورد السبب فيها إلى الذات الفاعلة، ولم يوجب وقوعها عن أسبابها حكماً. «فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل، فكذلك المُسَبّب فيجب أن تستوى الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل»[٧]. فالتأثير من الفاعل هو تأثير ضروري بحيث لا تخرج الأفعال المتولدة عن نطاق الوجوب الإلزامي بين الذات الفاعلة وفعلها في حال ارتفاع الموانع. فالمؤثر في هذه السببية هو الفاعل، إذ «لا مؤثر حقيقة إلا الفاعل»[٨] وهذا «التأثير للفاعل ضرورة كالنظر فإنه آلة للناظر»[٩].

وعدم إيقاع الوجوب الإلزامي بين الأسباب والمسببات في مجال الأفعال المتولدة، ورد كل ذلك إلى الفاعل المؤثر حقيقة، لا يعني اطلاقاً عند بعض المعتزلة عدم التقيد بالسببية في الأفعال الإنسانية. بل ان الأمر يعود فقط إلى التحرز من بعض الموانع التي قد تعترض التوليد ويعود أيضاً إلى محاولة تحديد المسؤولية بالذات عن الأفعال المتولدة. فلا فرق عند القاضي عبد الجبار، بين الأفعال المتولدة والأفعال المباشرة في حال ارتفاع الموانع وزوال العوائق. «ويزيد ذلك توضيحاً أن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المُسَبّب، بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد. ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع، فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي، فإنه يحصل لا محالة، فمن اين الفرق بينهما»[١٠].

ولتوضيح رأي القاضي في هذه المسألة نقول، أن الفعل المتولد هو مُسبَّبَ ناتج عن سبب هو فعل ذات الفاعل. فسبب الفعل المتولد هو مُسبَّبَ ذات الفاعل، أي الفعل المتوسط بين ذات الفاعل أي السبب المباشر والفعل المتولد أي المُسَبّب المتولد. فيجب

---

٥ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤١٢.

٦ ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٧ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٩٠.

٨ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس لعقائد الاكياس، ص ٦٠

٩ ـ المصدر نفسه، ص ٦١.

١٠ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٨٨.

تعليق هـذا الفعل المتـولد بـذات الفاعـل لا بذات المَسَبّب النـاتج عنهـا. وفي هذا تعميق لمفهوم المسؤولية عن الفعل المتولد بحيث يرتد مباشـرة إلى الفاعـل في حال ارتفـاع الموانـع وان كان يفعله بتوسط. فما دامت هذه الأسبـاب المتوسـطة ناتجة عن ذات الفاعـل، فهذا يقتضي أن يكون المؤثر هو الفاعل لا المسبب الناتج عنه.

والوجوب الإلزامي بين الأسبـاب والمسببات في مجـال الأفعال الإنسـانية عنـد ارتفاع الموانع، أدى بـالمعتزلـة إلى القول بتقـدم السبب على المسبب في كـل الحالات. إذ أن «من المحال أن يتقدم المُسبَّبَ سببـه، وذلك أن الأشيـاء المعروفـة لا تعدو احـد امرين، أمـا أن تكون مستدلاً عليها أو محسوسة. فالاستدلال هو تعرف الأشياء المستدل عليها، والحس هو إدراك الحـواس حتى يعـرف الشيء المحسـوس. ومن المحـال أن تكـون المعـرفـة بتقـدم الاستـدلال الموصـل اليها، والحس الـذي هو سبب إليهـا»[11]. فالسبب الـذي يتولـد عنـه المسبب لا يكـون إلا قبله»[12]. لكن من المعتزلـة من جوَّز ان يكـون السبب مـع المُسَبِبَ، «فمن الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولدة عنها، ومنها ما يتقدم المسببات بوقت. فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبب متولداً عنه»[13].

خلاصة القول أن المعتزلة أقرت بوجود سببية في الأفعال الإنسانية على معنى حصول الفعـل بالفـاعل ولا بـالاقتران غـير الضروري. بـل هي اوجبت هذا الـوقوع عـلى سبيـل الأخذات وهذا منـطقي مع قـولهم بخلق الإنسان لأفعـاله. هـذه السببية واجبـة بين ذات فـاعلة (السبب) وذات مفعولـه (المُسبَّب) بحيث لا يمكن أن يكـون هنـاك أي تـأثـير خارج نطاق القدرة الإنسانية.

ب ـ العلية:

ان العلة عند المعتزلة «ذات موجبة لصفة أو حكم وشـرطها أن لا تتقـدم ما أوجبتـه وجوداً، بل رتبة، وشرط الذي أوجبته أن لا يختلف عنها»[14]. هذا التحـديد للعلة يفـارق معنى السببية في الأفعال الإنسانية بالأمور التالية:

---

١١ ـ الخياط، الانتصار، ص ٨٦.

١٢ ـ الاشعري مقالات الاسلاميين، ص ٤١٢.

١٣ ـ الاشعري مقالات الاسلاميين، ص ٤١٢.

١٤ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس لعقائد الاكياس، ص ٦٠.

ـ أولاً: أن العلة موجبة لمعلولها، بمعنى أنها لا تتراخى عنه، فيلزم صدوره عنها اضطراراً، مثل صدور التبريد عن الثلج والاحتراق عن النار. أما ذات الفاعل من حيث هي سبب افعالها، فقد ثبت أن تأثيرها لا يكون إلا على سبيل «الاختيار»[١٥]، لأن الفاعل «مختار في فعله ان شاء فعل وان شاء لم يفعل»[١٦].

ـ ثانياً: أن العلة لا تتقدم معلولها في الوجود وهي ملازمة له، وهذا ما سماه المعتزلة علة الاضطرار، مثل الضرب علة الألم. أما ذات الفاعل فهي متقدمة لفعلها ومتميزة عنه.

ـ ثالثاً: من شرط العلة أن يكون معلولها موجب الحكم عنها بما هي عليه في ذاتها، «فالعلة لا توجب الحكم للمعلول إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص»[١٧]. وكانت «الصفة الصادرة عنها مقصورة عليها»[١٨] كالتبريد الذي لا يكون إلا عن الثلج. أما ذات الفاعل فلا توجب صفة لفعلها، وتأثيرها لا يتعدى طريقة «الايجاد والأحداث»[١٩] وحتى «صفة الوجود تتعلق بالفاعل تعلق احتياج»[٢٠]. أي أن تعلقها به يأتي من حيث مشاركتها لتصرفاتنا في الحدوث، وتصرفاتنا محتاجة إلينا في حدوثها.

لذلك نقول أن لا علة موجبة للأفعال الإنسانية على وجه وقوع الفعل من الفاعل دون أن يتعلق به. فالعلة هي الذات الموجبة للخاصية الموجودة في المعلول، وهي «لا توجب الحكم للمعلول إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص»[٢١]. وصفة العلة واجبة كالعلة، في أن صفة الذات في الله واجبة كوجوب الذات. فلا تمييز اذن بين العلة ومعلولها»، لأن العلة اذا اوجبت صفة من الصفات فإنها تكون تابعة لتلك العلة في حصولها، فيكون ثبوتها تابعاً لثبوت العلة وصحتها لصحة العلة، واستحالتها لاستحالة العلة»[٢٢].

---

١٥ ـ النيسابوري، في التوحيد، (تحقيق محمد ابو ريدة، القاهرة، دار الكتب، ١٩٦٩) ص ٣٠.

١٦ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٣٧.

١٧ ـ المصدر نفسه، ص ٥٣.

١٨ ـ المصدر نفسه، ص ٥٣.

١٩ ـ المصدر نفسه، ص ٢٢.

٢٠ ـ المصدر نفسه، ص ٥٣.

٢١ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٢٢ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، (تحقيق معن زيادة، رضوان السيد، بيروت معهد الانماء العربي، ١٩٨٠) ص ٧٦.

يتبين لنا من ذلك أن هناك تمييزاً بين مفهوم السببية والعلة عند المعتزلة فالسببية في الأفعال الإنسانية تعود إلى ذات الفاعل، بحيث تتعلق به الأسباب والمسببات على السواء. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى العلة إذ لا تعلق للمعلول بالفاعل «لوجوبه عند وجود العلة»[٢٣].

وإذا احتج البعض بالقول انه لما كان يلزم وجود المسبب عن السبب في حال اكتمال الدواعي، فإنه يجوز لنا إخراج المسبب عن التعلق بالفاعل، كما هو الحال بين العلة والمعلول، أجاب القاضي عبد الجبار على ذلك بالقول: «أن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذلك معلول العلة، فإنه يجب عند وجود العلة حتى يستحيل مع وجودها ان لا يثبت ففارق أحدهما الآخر»[٢٤] فالعلية على معنى ايجابها لمعلولها وعدم تعلقه بالفاعل لا تجرى في الأفعال الإنسانية فالفعل الإنساني لا يجوز تعلقه بغير الفاعل وهذا قول لازم حتماً عن مذهب يؤكد قدرة الإنسان على خلق أفعاله وإيجابها عن ذاته الفاعلة لا عن سبب خارج عنها.

جـ ـ الحتمية الطبيعية:

ان معنى الحتمية يفيد الخضوع لقوانين ثابتة ومطردة لا تتغير. والقائلون بالحتمية في كل المجالات الكونية والإنسانية يعتبرون الإنسان جزءاً من الطبيعة لا ينفصل عنها. وهو بالتالي خاضع لحتمية القوانين الموجودة فيها. وهذا نوع من الجبر في الأفعال الإنسانية بحيث يخضعها ضرورة للعلل الخارجة عن نطاق قدرة الإنسان. وهو قريب من مذهب الجبرية التي تنفي السببية الإنسانية في الأفعال وتعيدها إلى السببية الالهية. فالحتمية والجبرية متفقتان من حيث اخضاع الإنسان لأسباب خارجة عنه، ولكنهما يختلفان في طبيعة السببية التي يخضع لها فقد ردت الجبرية كل سببية في الكون وفي الأفعال الإنسانية إلى سبب واحد هو الله. أما أصحاب الحتمية فإنهم انكروا أن يكون هناك سببية خارج نطاق العلل المادية الموجودة في الطبيعة. اين موقع المعتزلة من كل ذلك، هل اقرت بوجود حتميات في الطبيعة؟، بمعنى آخر هل اقرت المعتزلة بوجوب التلازم الضروري بين العلل والمعلولات في عالم الكون والمادة، لا كما هو الحال عندها في مجال الأفعال الإنسانية؟ في

---

٢٣ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٨٩.

٢٤ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٩٠. والمغني، ج ٩، (تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، ١٩٦٤) ص ١٦١ ـ ١٦٢.

الحقيقة اقرت المعتزلة بوجود مبدأ الحتمية الطبيعية الذي يستند في أساسه إلى معنى العلية. وعلة الشيء هي أساس كونه، لأن احتياجه إلى غيره أمر ضروري. ولكل ظاهرة علة توجب وقوعها، ولكل علة معلول ينشأ عنها. ويستحيل متى توافرت العلل أن تثبت ولا تقع معلولاتها.

والقوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير، تتحكم بالموجودات الطبيعية وهي ما نشير إليه بتلك الحتميات الموجودة في الأجسام الطبيعية. وهذا ما عبّر عنه النظام بقوله بالكمون والظهور. فقد ذهب إلى أن الله خلق الكائنات دفعة واحدة بما هي عليه معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً. وهو لم يقدم خلق شيء قبل شيء آخر، بل اكمن بعضها في الآخر. والتقدم والتأخر يكونان في ظهورها من بعضها البعض دون احداثها وإيجادها[٢٥]. وجوهر هذه النظرية أن كل ما يمر على الأجسام من أعراض وتغييرات، إنما هو حادث بطبع المحل وهيأته التي اعد عليها سلفاً.

والنظام يعتبر أن في الأجسام قوانين ثابتة، وطباعاً معينه قهرت عليها قهراً، ودبرت تدبيراً معيناً. ان «للأشياء خالقاً خلقها ومدبراً دبرها، فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أوجب. فلا يمنع الحجر مما في طبعه من الانحدار كما لا يمنع الماء مما في طبعه من السيلان»[٢٦] وإلى هذا ذهب الجاحظ في تعريفه للجواهر وقوله باستحالة فنائها. فالجواهر ثابتة والأعراض هي التي تتبدل وتفنى.

«فالأعراض تتبدل والجوهر لا يجوز أن يفنى... وان لهذه الجواهر افعالاً مخصوصة بها»[٢٧]. هذه الأفعال المخصوصة هي التي تؤلف طبيعة الجواهر ولما كانت الجواهر ثابتة لا تفنى وجب ان تكون طبيعتها ثابتة أيضاً لا تفنى. ومن مدلولات هذا الثبات في طبيعة الجواهر، أن تكون هناك قوانين ثابتة تتحكم بكل مظاهر الطبيعة. وهذا قول ثمامه يؤكد على وجود تلك الحتميات في الأجسام المحدثة «فالمطبوع عند ثمامه هي الأجسام المحدثة»[٢٨].

والطبع هنا معناه، ما كان عليه الشيء في ذاته، فلا يخرج في تحركه وكونه عما هو

---

٢٥ ـ الخياط، الانتصار طبعة نيبرج، ص ٤٤.
٢٦ ـ المصدر نفسه، ص ٣١.
٢٧ ـ الشهرستاني، ملل ونحل، ج ١، ص ٧٥
٢٨ ـ الخياط، الانتصار، ص ٢٥.

ناتج عن طبيعته الأساسية. وطباع الشيء غير مفارقة له، بل لازمة حكماً وهي التي تفيد كونه وتميزه عن غيره «فيما كان من طباع الشيء فغير مفارق له، وهذا واجب لازم»[٢٩]. فالحجر إنما يتحرك بطبعه وقد يسكن في بعض الحالات فلا يتحرك. والماء أيضاً يسيل بطبعه وقد يقف بعض الأحيان فلا يسيل. وما يميز الأفعال المطبوعة أي الواقعة عن علة ذاتية موجبة هي انها تختص بفعل واحد دون الآخر. فليس للاختيار فيها مدخل، لأن المعلول لا يتعلق بالفاعل هنا. فالأفعال الاختيارية هي التي تقع على عدة وجوه، وكل ما لا يصح منه الفعل إلا على وجه واحد فهو مطبوع عليه ومعتبر به. «فالمطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطبائع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد»[٣٠].

والمعتزلة مع تسليمها بوجود حتميات في الطبيعة، فقد سلمت بوجود سببية الهية، فيما هو من أفعال الله، كفعل خلق العالم مثلاً. اضف إلى ذلك أن الذي هيأ هذه الأجسام على ما هي عليه ورتبها هذا الترتيب إنما هو الله. فلا حتمية طبيعية عند المعتزلة كحتمية الفلاسفة الطبيعيين الذين انكروا أساساً وجود سببية الهية، وذهبوا إلى القول بأن الكون مرتب على ما هو عليه بطبيعته الخاصة، وان في المادة مقومات حركتها وكينونتها.

فالمعتزلة فهمت الحتمية على معنى ان الله خلق الشيء بطبيعة لها احكامها من داخلها. وهو أقدر الإنسان أيضاً على خلق أفعاله بوضع القدرة فيه. كل ذلك مما يجعل العلل موجبة لمعلولاتها في أفعال الطبيعة، وفي أفعال الإنسان إذا ما تعلق السبب في ذات الفاعل مع ارتفاع الموانع والعوائق. فكل ما وقع من العبد بسبب منه فهو فعل له، أما ما يقع من غير سبب منه فهو من خلق الله «لا بمعنى أنه يخلق الأفعال فعلاً فعلا بخلق مستمر، بل بمعنى تهيئته لها على طبيعة معينة. وفي هذا الضوء يجب أن نفهم قول بشر بن المعتمر» ان ما كان من الألوان يقع بسبب من قبله (العبد) فهو فعله، وان ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه»[٣١] فبشر هنا يميز بين وقوع الهيئات بفعل فاعل فتكون من غير الإنسان وبين ما يقع بسبب من فاعل فتكون من الإنسان تولداً. بيد أنه يعود ليقول بإيجاب الأسباب لمسبباتها في أفعال التوليد. ففعل التوليد هو فعل الإنسان لأنه «حادث عن الأسباب الواقعة منا»[٣٢]. هذه الأسباب هي التي توجب الأفعال المتولدة،

---

٢٩ ـ المصدر نفسه، ص ٧٨. النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ١٣٣.

٣٠ ـ المصدر نفسه، ص ٢٥.

٣١ ـ الخياط، الانتصار، ص ٢٥.

٣٢ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٠١.

فمقتل رجل بسهم اطلقه أحدهم لازم عن انطلاق السهم وموجب به. أما المسؤولية فإنها ترتد إلى مطلق السهم لان القتل وقع بسبب منه.

أما قولنا هيئات الأجسام، فنعني بها طبيعتها الخاصة التي رتبها الله عليها، فأصبحت ملازمة لها ملازمة العلة للمعلول. وهذا ما لا يستطيع الإنسان فعله، بل هو من فعل الله. فللجواهر طبيعة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، وللأجسام طبائع «بها تتهيأ أن تفعل فيها»[٣٣] وقد خلقها الله على خلقة معينة وأفعال مخصوصة. «فقد طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقة، إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها، عاد الحجر إلى مكانه طبعاً»[٣٤].

هذا التحليل لمفهوم العلية في أفعال الطبيعة، أدى بالمعتزلة إلى القول باستحالة تغيير ما في الشيء من طباع رتب عليها. فإذا كان المطبوع على هيئة معينة لا يصح منه الفعل إلا على وجه معين. فإن هذه الجهة التي يفعل بها، لا يمكن أن تتغير اطلاقاً حتى ولو اقتضى ذلك تدخلاً من الله «ومحال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله، وان يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله... وكان يحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترع البرد مسخناً والحر مبرداً فهذا شيء أهل التوحيد كلهم يوافقونه عليه»[٣٥] فالله هيأ هذه الأجسام على هيئات خاصة تفعل أفعاله على حسب ما هيئت عليه، «فهيئات الأجسام فعل للإجسام طباعاً على معنى ان الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً»[٣٦].

بيد أن القول المنسوب إلى النظام بأن الله باستطاعته أن يقهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها، يمكن تفسيره على النحو التالي الذي أورده الخياط. «ان ابراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها، إذا خليت وما هي عليه. فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة، وقهرت على الاجتماع، فأن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر لها، كما ان من شأنها وجوهرها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه. وهذا شيء أكثر الخلق شركاء ابراهيم فيه. وهذا أمر واضح غير غامض ولا خفي. انت تعلم ان من شأن الماء السيلان وقد يمكن منعه من ذلك، وأن من شأن الحجر الثقيل الانحدار وقد يمنع منه. ومن شأن النار التلهب والصعود علواً وقد

---

٣٣ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ١٣٣
٣٤ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥.
٣٥ ـ الخياط، الانتصار، ص ٤١ (هذا راي النظام).
٣٦ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥.

تمنع من ذلك فتأخذ شعلاً. فما على ابراهيم في هذا عيب والحمد لله»[٣٧].

ووجه البحث في مسألة الحتمية الطبيعية لا يتعدى تلك الملاحظة التي أقر بوجودها أهل الاعتزال، وهي أن الأفعال الطبيعية والأكوان المادية، ليست مما للاختيار فيه مدخل. بل هي واقعة وجوباً عن عللها الذاتية. ففرقوا بذلك بين حركة الحجر التي تتبع الهيئة التي رتب عليها، وحركة الإنسان الفاعل التي تتبع قصوده ودواعيه. كل ذلك ينتج عنه في نهاية الأمر تمييز ضروري بين الأحكام الطبيعية والأحكام الأخلاقية.

وهذا ما يقودنا إلى محاولة تقرير العلاقة بين تلك الحتميات التي تخضع لها الأشياء الطبيعية وبين الأفعال الإنسانية التي تتناول هذه الأشياء. فدفع الحجر مثلاً فعل واقع من الإنسان، أما هوي الحجر واستمراره في الاندفاع كفعل متولد عن الدفع الأول، فهو موقع خلاف بين أركان المعتزلة. فهم وان اتفقوا جميعاً على وجوب التلازم الضروري بين السبب والمسبب في حال الأفعال المباشرة، ورد كل ذلك إلى الفاعل، إلا أنهم اختلفوا في ضرورة هذه العلاقة ووجوبها في حال الأفعال المتولدة.

فقد رأى الجاحظ أن استمرار الحجر في الاندفاع عن إرسال الإنسان له إنما هو طبع للحجر. فقط نحن ننسب للفاعل فعل الإرسال، والاندفاع الحاصل هو المسبب الناتج عن السبب. أما الاستمرار في الاندفاع فلا دخل للفاعل فيه، وإلى هذا ذهب النظام ومعمر بن عباد. أما ثمامة بن الأشرس فقد جعل استمرار هوي الحجر من باب الأحداث التي لا محدث لها.

لكن القاضي عبد الجبار ومعظم المثبتين للتولد، نقضوا ما ذهب إليه الجاحظ والنظام وغيرهم، وعلقوا المسؤولية عن هذه الأفعال بالإنسان الفاعل للسبب. وهم اعتبروا أن شبهة هؤلاء جميعاً واحدة. فمع علمهم أن تعلق الفعل بالفاعل يستوجب ان يكون هذا الفاعل حراً مختاراً إلا أنهم اخرجوا الأفعال عن تعلقها بالفاعل لما رأوا وجوب وقوع المسببات عن الأسباب فمنهم من علقها بالطبع، ومنهم من جعلها فعلاً لا فاعل له. لكنهم لو انعموا النظر «لوجدوا ان المتولدات مما للاختيار فيه مدخل، فيقع مرة أن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ولا يقع أخرى بان لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه»[٣٨].

---

٣٧ ـ الخياط، الانتصار، ص ٤١ ـ ٤٢.

٣٨ ـ عبد الجبَّار، سرح الاصول الخمسة، ص ٣٨٨.

وقد أدى الأمر بالمعتزلة عندما ردوا كل شيء إلى سببه المعقول إلى انكارهم لمفهوم الصدفة وما يحصل بالاتفاق. فكل مسبب له سبب، وإذا كانت بعض الأشياء تظهر لنا على انها صدفة فهي في الحقيقة مسببات لأسباب مجهولة منا. فبالعلم والمعرفة، وبنمو القدرة البشرية على النظر وتوليد العلم نستطيع اكتشاف هذه الأسباب والعلاقة بينها وبين المسببات. فالصدفة لا وجود حقيقي لها، وكل شيء في الكون يسير بعلل وأسباب تدل على الحكمة في أفعال الله.

د ـ الحتمية الطبيعية والسببية الإنسانية:

إذا كانت المعتزلة اقرت بوجود حتميات في الطبيعة هي من فعل الله، بمعنى ان الله خلق الشيء بطبيعة لها احكامها من داخلها، فما هو تأثير ذلك على أفعال الإنسان واختياره وقدرته؟ شعر أركان الاعتزال بأن هناك بعض الظروف الخارجية تضطر الإنسان إلى فعل ما لا يريده، فيقصد شيئاً ولا يقع له فعله بل يقع له خلاف فعله. «وجدنا الإنسان يقصد في تصرفه إلى أن يقع على وجوه فيقع على خلافها. وإلى أن لا يقع على بعض الوجوه فيقع عليها، نحو أن يريد كون فعله حسناً، ملذاً قربة عبادة فيقع على خلافه... فعلم أن ذلك ليس بفعل له، لأنه لو كان فعلاً له لوجب أن يقع بحسب قصده، لأنه لا يجوز حدوث الفعل من وجه من الوجوه إلا بقصد قاصد. لأن ذلك لو جاز في بعض وجوهه لجاز في حدوثه. ولجاز في سائر الأفعال أن تحدث لا بقصد قاصد»[٣٩].

ومع أن القاضي عبد الجبار في عرضه لهذا التساؤل، يورده على أساس أنه من الشبهات التي تعلق بها مخالفو المعتزلة في نسبة الأفعال إلى الإنسان، إلا أنه شعر بضرورة توضيح الأمر في محاولة منه لافلات الفعل الإنساني من القسر الخارجي. وهو في هذا الصدد يعتبر أن الأفعال الإنسانية منها ما يقع عن غير قصد كفعل الساهي والنائم، ومنها ما يقع عن قصد كفعل العالم بما يفعله. وكلاهما يشتركان في صفة واحدة هي الحدوث. والأصل في الفعل هو حدوثه، أما الوجوه التي يقع عليها فهي تختلف ولا تأثير لها في صفة الحدوث. فمنها ما يحصل على حسب قصد الفاعل، ومنها ما يحصل لا بالفاعل ولكن لما هو عليه في ذاته. فحال الفاعل تؤثر فيها لا يجوز أن يقع عليه الفعل مع كونه. اما وقوعه على كل حال، فلا أثر للفاعل فيها، وإلا اقتضى الأمر أن نرفع الصفات النفسية عن الأفعال. فالأصل في العلاقة بين الفعل والفاعل هي صفة الحدوث أي الخروج من العدم

---

٣٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٢٦٩.

إلى التحقيق. أما الوجوه التي يقع عليها الفعل فهي عائدة للصفات النفسية اللازمة في الأفعال. والاختيار الإنساني في هذا المجال ينحصر فقط فيما لا يجوز أن تكون عليه هذه الأفعال مع كونها.

يقول القاضي عبد الجبَّار: «ان الفعل كما ينقسم فيقع بعضه لا من قاصد كفعل الساهي والنائم وبعضه من قاصد كفعل العالم، وان وجب اشتراكهما في الحدوث. فكذلك الجهات التي يقع عليها الفعل تنقسم. ففيه ما يحصل عليه بالفاعل وبحسب قصده، وفيه ما يحصل عليه لا بالفاعل، لكن لما هو عليه في ذاته. وإنما كان كذلك لأن حال الفاعل إنما يؤثر فيما يجوز أن لا يحصل الفعل عليه مع وجوده. فأما ما يجب حصوله عليه على كل حال، فلا يؤثر فيه حال الفعل ولو اثر حال الفاعل في ذلك لم يثق بأن للفعل صفة نفسية، لأنه كان يجوز أن يكون عليها بالفاعل وان لم يكن له تأثير فيها. ولأن الفاعل كما ان ما يحدثه يجوز أن لا يحدثه، فكذلك سائر ما يحصل عليه الفعل، يجب أن لا يجوز أن لا يفعله عليه. لأن الأصل فيما يتعلق بالفاعل هو الحدوث فيجب أن يكون سائر ما يتعلق به يجري في كيفية التعلق به مجراه»[40].

إذاً وقوع الفعل على وجه هو خلاف ما يقصده الفاعل، لا يخرجه عن كونه محدثاً من قبله، وبالتالي لا أثر اطلاقاً لأي علة خارجية. أما الصفات النفسية للأفعال فهي صفات ذاتية لا يحصل عليها الفعل بقصد الفاعل، «فلا يجب إذا لم تتغير بمقاصده ان لا يكون فعلاً له»[41]. فالصفات في الأفعال لا تتغير حكماً، فإذا كان العبد مشتهياً لفعل اللذة فلا بد من كونه ملتذاً به، حتى، «لو قصد الله سبحانه إلى خلافه لم يتغير حكمه. ومتى كان نافر الطبع عنه وجب كونه متعباً ومستحيلاً تغيره بقصده تعالى»[42]. وفي هذا اثبات صريح بعدم خضوع الأفعال الإنسانية لا لسببية من الله ولا لحتمية طبيعية. فالفعل على أي وجه وقع يبقى فعلاً للإنسان، وهو من خلقه وتقديره.

وشعور المعتزلة بأهمية الحتمية الموجودة في الطبيعة وتأثيرها على الأفعال الإنسانية، نابع من أن الإنسان يعيش ضمن معطيات كونية يؤثر فيها ويتأثر بها. فلا بد اذن من أن يكون هناك تفاعل بين هذه الظروف المحيطة بالإنسان من جهة وقدرته على الافلات من هذه الحتميات. على ان الأمر يتجلى بوضوح عند المعتزلة، إذا ما علمنا انهم فصلوا بين

---

٤٠ ـ عبد الجبَّار، المغني، ج ٨، ص ٢٧١.
٤١ ـ عبد الجبَّار، المغني، ج ٨، ص ٢٧٢.
٤٢ ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

تلك الحتميات في الطبيعة وبين سببية الإنسان في أفعاله. فالقاء الحجر في الخلاء هو فعل للإنسان حادث فيه. أما المسار الذي يأخذه الحجر فهو محدد وفق قانون ثابت يخضع له مع غيره من الأجسام. والأمر لا يختلف في طريقة أحداث الفعل مقصوداً كان أم غير مقصود. فإذا وجهنا الحجر وجهة معينة فأصاب إنساناً وقتله، فإن فعل القتل هذا ليس خاضعاً لقانون حتمي يسير بمقتضاه الحجر. بل انه فعل لنا، لأن الفعل المتولد عنه كان بسبب منا. وبإمكاننا التحرز من هذا الفعل باجتنابنا لفعل سببه. فمعرفة الإنسان بالقوانين والحتميات التي تخضع لها الكائنات الطبيعية تسمح له بمقتضى توجيه العقل والإرادة السيطرة على الفعل ومعرفة نتائجه مسبقاً. فالفعل الإنساني تابع للإرادة والقدرة، ولا يمكن أن ينسلخ عنهما، والا خرج من كونه فعلا للانسان. فالفرق واضح بين هوي الحجر في منحدر بحركة تلقائية منه، وبين قذفه من قبل انسان يعي تماماً أن انحداره في اتجاه معين يتبع إرادته وقصده.

وإذا كانت القوانين الطبيعية لا تؤثر على خلق الإنسان لأفعاله، فهل لبعض القوى النفسية التي تحرك الإنسان تلقائياً نحو فعل معين، اثر ما في تقييد الاختيار والإرادة عنده؟ بمعنى آخر هل لما يمكن أن نسمية بقوة الدواعي والغرائز في الإنسان اثر في توجيه الأفعال وجهة معينة. هذا ما عبر عنه الجاحظ بالخلال، «ان الخلال خلتان، غرائز في الفطر وكوامن في الطبع، جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة. على انها في بعض أكثر من بعض. ولا قدّر القلة فيه أو الكثرة إلا الذي دبرهم»[43]. وقريب منه قول القاضي عبد الجبار في «قوة الداعي الذي يبلغ بالقادر ان يكون ملجأ»[44].

حاول الجاحظ أن يعطي هذه الغرائز حقها في تسيير سلوك الإنسان لذلك كثر حديثه عن الطبائع، التي اعتبرها خلالا موجودة وكامنة في الإنسان. فالله «خلق خلقه ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وهذا منهم طبع مركب وجبلة مفطورة»[45]. فهناك افعال تقع دون تدخل العقل وتنال «بالخلقة وبمقدار من المعرفة لا يبلغ أن يسمى عقلاً»[46]. وفي هذا تمييز عند الإنسان بين أفعال تقع حسب ما في الخلقة من غريزة، أي

---

٤٣ ـ الجاحظ، رسائل الجاحظ (تحقيق باول كراسي، ومحمد طه الحاجري، القاهرة، مطبعة التاليف والنشر، طبعة ١٩٤٣) ص ١٢.

٤٤ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ١٦٦.

٤٥ ـ الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص ١١.

٤٦ ـ الجاحظ، الحيوان (تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دون تاريخ) جزء ١، ص ٢٢١.

«ما كانت النفوس قائمة بطبائعها ومزاجاتها وحاجاتها»[47] وبين أفعال تقع من إرادة حرة، «على جهة التخيير والتكليف وعلى ما لا ينال الا بالاستطاعة»[48].

ولكن الجاحظ مع قوله بوجود غرائز تحرك الإنسان وتكون «في طباعه سبباً يصل بينه وبين بعض الأمور ويحركه في بعض الجهات»[49]، إلا أنه لا يذهب في ذلك إلى حد تعطيل الاختيار والإرادة عند الإنسان. ان الغرائز ليست كل شيء في الإنسان، وإلا اصبح الة تتحرك بالدواعي الباطنة والعلل الداخلية، وتصبح افعاله رهن علله الموجبة، حتى يصح مع ذلك، «عذر جميع اللئام وجميع المقصرين، وجميع الفاسقين والضالين»[50]. فقوة الغرائز والدواعي ليست هي المؤثرة في وقوع الفعل، بل ان الأفعال مسببة بقدرة الإنسان واختياره، ودليلنا على ذلك أن هذه الدواعي مهما كانت قوية، فهي لا تستطيع أن تحمل الإنسان غير القادر على الفعل. ولتوضيح رأي الجاحظ في مسألة الغرائز وقوة الدواعي لا بد من أن نتعرض لمسألة حيوية قال بها بعض المعتزلة وهي مسألة الطبائع.

الطبع:

الطبع عند أصحاب الطبائع من المعتزلة هو الخاصية الموجودة في الشيء والتي تجعل له مساراً معيناً وهيئة خاصة. وبذلك يكون الطبع موجباً للمطبوع على معنى ايجاب العلة للمعلول. «فللأجسام طبائع بها تتهيأ أن تفعل فيها، وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته... ان في الحنطة خاصية وانه لا يجوز أن ينبت منها الشعير ما دامت الطبيعة والخاصية فيها، وان نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر... فالإنسان وكل هذه الأجسام التي تتحلل وتفسد مخلوقة من الطبائع الأربع ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض»[51]. هذه الخاصيات والطبائع غير مفارقة للشيء وهي ملازمة له وواجبة. فالحجر إنما يتحرك بطبعه والماء إنما يسيل بطبعه أيضاً. كل هذا في أفعال الطبيعة، أما في الأفعال الإنسانية فإن بعض المعتزلة، كان يرى في الأفعال المتولدة انها تحصل طبعاً، أو أنها أفعال لا فاعل لها. فإذا أشعلنا عود ثقاب فأحرق بيتاً، وتولد عن الاحراق موت أشخاص، فلمن ننسب فعل الاحراق والموت المتولد عنه؟

---

٤٧ ـ المصدر السابق، الصفحة ١٠٨.

٤٨ ـ المصدر نفسه، ص ٢٢١.

٤٩ ـ المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

٥٠ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥١ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ١٣٣.

أجمعت المعتزلة على أن الاحراق فعل ينسب إلى الفاعل، لكنهم اختلفوا في الموت المتولد عن الاحراق، لمن ننسبه؟. يظهر أن الجاحظ كان من المتحمسين للقول بالطبائع، فأدى به الأمر إلى اعتبار ان كل الأفعال تقع طبعاً ما عدا الإرادة. حتى المعارف كلها ليست من فعل الإنسان لأنها متولدة عن الحواس وعن النظر. ففي تحصيل الإنسان لمعارفه ليس له إلا توجيه الإرادة، وما يحدث بعد ذلك فاضطرار وطبع. فالناظر إلى شيء إنما ينسب إليه فقط فعل فتح العين، لأنه عمل إرادة اختياري. أما ما يتولد عن هذا العمل الإرادي فهو يحصل طبعاً. وكذلك التفكر فهو عمل موجه بالإرادة ولكن ما ينتج عنه من صحة الاعتقاد أو فساده فهو عمل ضروري أي اضطراري. فكل معارف الإنسان ليست فعلاً مكتسباً له، بل هي معارف بالطبع، فهو يألم بطبعه ويفرح بطبعه، وإذا نما عقله طبيعياً، نمت معارفه طبعاً، فيقبل بطبعه ما صح لديه من برهان ويرفض ما لم يصح عنده.

ولكن أفعال الطبع هي أفعال اضطرارية، فكيف يمكن أن تفهم على ضوء مبدأ خلق الإنسان لأفعاله وما يقتضيه ذلك من ثواب وعقاب. الحقيقة أن الجاحظ كان واضحاً في الدلالة على أن هناك أفعالاً تقع دون تدخل العقل وهي «تنال بالخلقة»[٥٢]. وفي هذا تمييز بين الأفعال الواقعة بالخلقة طبعاً وبين الأفعال التي تقع باختيار حر ولا تنال «إلا بالاستطاعة»[٥٣]. فالأفعال الأولى فطرية غريزية لكنها ليست هي وحدها كل أفعال الإنسان، فهناك نوع آخر من الأفعال الاختيارية التي يتدخل فيها العقل.

وللعقل دور بارز عند الجاحظ، لأن الغرائز والطبائع وان كانت ضرورية للإنسان في مرحلة الطفولة إلا أن البلوغ لا يكتمل إلا باكتمال العقل. «لقد اجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب»[٥٤]. هذا الدور للعقل يتمثل بالسيطرة على الغرائز بما يستفيده من التجربة أي بما يكتسبه. لكن الجاحظ عاد وجعل الاكتساب طبعاً ثانياً، وفرق بين الطبع الأول وبين الاكتساب والعادة التي تصير طبعاً ثانياً. فهل يؤدي كل هذا إلى نفي القدرة على الفعل عند الإنسان مع ما يستتبع ذلك من تعارض مع النتيجة الأخلاقية؟

إذا كان معظم أهل الاعتزال جهدوا انفسهم في رفع القول بالطبع حفظاً منهم

---

٥٢ ـ الجاحظ، الحيوان، ج ١، ص ٢٢١ م م.

٥٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥٤ ـ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص ٦. م م

للقـدرة الإنسانيـة ولعدم الاخـلال بالمسؤوليـة عن الأفعال، فـإن الجاحظ يـرى أن القـول بالطبع لا ينافي حرية الاختيار الإنساني. وهو يعتبر انه يجب علينا أن لا نأخذ القول بالطبع حجة على الله لأنه «ليس قولنا طبع الإنسـان على حب الأخبـار والاستخبار حجـة له عـلى الله، لأنـه طبع عـلى حب النساء ومنـع الزنى وحبب إليـه الـطعـام ومنـع من الحـرام... وجعلت فيه استطاعـة هذا أو ذاك فـاختار الهـدى على الـرأي»[55]. ويجب أن لا نفهم من القول بالطبع ان الإنسان يبقى رهين الأسباب الذاتية والعلل الموجبة. فالقائلون: «ان كل انسان فيه آلة لمرفق من المرافق وأداة لمنفعة من المنافع، ولا بد لتلك الطبيعة من حركة وان أبطأت ولا بد لـذلك الكائن من ظهوره، فان أمكنه ذلك بعثه وإلاَّ سـرى إليه كـما يسري السم في البدن، ونمى كما ينمى العرق، وكما أن البذور البرية والحية والوحشية الكـامنة في أرحـام الأرضين لا بـد لها من حـركة عنـد زمان الحـركـة ومن التفتق والانتشـار في زمـان الانتشار»[56]، إنما يؤدي قولهم إلى إيجاد عذر لجميع الفاسقين والضالين. فالطبائع وان كانت مؤثرة في الإنسان على سلوكه وتصرفاته إلا أنها لا تخرج عن كونها واقعة أيضاً تحت قدرتنـا التي تكبح تأثيراتها وتتحكم فيهـا بواسـطة العقل. «فـالعقل المـطبوع والكـرم الغريـزي لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب»[57]

وللتكليف دور مهم في تهذيب الطبائع وتـأديبها، ذلـك أن «التأديب ليس إلا بـالأمر والنهي وان الأمـر والنهي غير نـاجعين فيهم إلا بـالترغيب والتـرهيب، اللذين في طبـاعهم فدعاهم بالترغيب إلى جنته... وزجرهم بـالترهيب بـالنار عـلى معصيته»[58]. لأجـل ذلك كله أنـزل الوحي وأرسـل الأنبياء «وأقـام الرغبـة والرهبـة على حـدود العقل»[59]. فحـريـة الاختيـار من الإنسان لأفعـاله حقيقـة لا يمكن تجاوزهـا، لكن دون أن نسقط من الاعتبـار الظروف المحيطة بالفعل. فـالعقل متمم للغـريزة، أي الـطبع الـداخلي، لأنـه «متى ذهب التخيير ذهب التمييز»[60].

والقـول بالـطبع عـلى أساس أنـه «معنى موجب» عـورض معارضـة عنيفة من بعض

٥٥ ـ الجاحظ، مجموع الرسائل، ج ١، ص ١٠٢ ـ ١٠٣

٥٦ ـ المصدر نفسه، ص ٦

٥٧ ـ المصدر نفسه ص ١٢ و١٣

٥٨ ـ المصدر نفسه ص ١٢ و١٣

٥٩ ـ الجاحظ، الحيوان، ج ١، ص ٢٠٦

٦٠ ـ الجاحظ، الحيوان، ج ١، ص ٢١٣

المعتزلة. «فالطبع غير معقول»[٦١] حتى في الأجسام الطبيعية لأن ذلك يؤدي بنا إلى القول بقدم العالم على ما يقوله القاضي عبد الجبار. ان الطبع هنا لا يعني إلا الفاعل المختار، ولا يمكن اخراج الفعل عن التعلق بالفاعل. والقول بأن المعارف تقع طبعاً بقوة الدواعي الخارجية والظروف الموضوعية التي توجب النظر، وبأنها تقع اختياراً في حال تساوي الدواعي، هو قول فاسد. فقوة الدواعي لا تغير حال القدرة عما كانت عليه لا من جهة الانتفاء، ولا من جهة أن الفعل يستحيل بها. فقوة «الدواعي لا تنافي القدرة لأنه اعتقاد، ومن حق الاعتقاد والظن ان لا ينافيا القدرة»[٦٢]. ولا يمكن مقابلة القول بالطبع بالقول بالإلجاء. فلا يجوز أن نقول أن قوة الدواعي تجوّز الطبع من حيث ان الالجاء يغير حال القادر لما كان عليه. فالإلجاء لا يخرج الفعل عن كونه مختاراً للإنسان ومتعلقاً به، «فالمشاهد للسبع إذا خاف على نفسه فهو ملجأ إلى الهرب وهربه يقع باختياره»[٦٣]. وفعل الهرب واقع بالقدرة، لأن الهارب يعدو على حسب ما يقدر عليه في السرعة والابطاء. فالالجاء لا يخرج الملجأ من أن يكون قادراً على ما يقع منه. أضف إلى ذلك أن القول بوقوع المعارف طبعاً معناه إرجاعها إلى فاعل الطبع أي الله. وفي ذلك دليل على وجود آلة لوقوع هذه المعارف، لأنه قد صح، «انه فيما يفعله لا يحتاج إلى سبب وآلة... فكيف قلت بالحاجة إلى النظر»[٦٤]. والفعل متعلق بالفاعل من حيث انه مراد ومختار ومقدور عليه وواقع منه على جهة التحقيق العملي بالقدرة لا بالطبع. فالفاعل «يفعل لكونه قادراً ويقدر إذا كان جسماً لأجل معنى لو عدم لخرج من كونه قادراً وبيّنّا ان الفاعل منا يفعل بالاختيار لا بالطبع»[٦٥]. وان قيل انه يفعل بالاختيار والطبع فذلك لا يصح «لأن وقوع الفعل بالطبع والاختيار يتناقض، إلا أن نريد بالطبع ما يختص به القادر من كونه قادراً، لأنا دللنا أن الفعل لا يقع إلا من قادر»[٦٦].

وقوة الدواعي لا تجعل الفعل يقع طبعاً، ولا تساويها يجعله يقع اختياراً لأن «قوة الدواعي كحالها عند تساويها ولا يمكن أن يقال أن القدرة تتعلق بالمقدور عند تساوي

---

٦١ ـ النيسابوري، التوحيد، ص ٥٩. عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ٣٨٨.

٦٢ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٢٠.

٦٣ ـ عبد الجبار، مغني، ج ١٢ (تحقيق ابراهيم مدكور، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للنشر ١٩٦٢) ص ٣٠٦.

٦٤ ـ المصدر نفسه، ص ٣١٧.

٦٥ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ٤٩.

٦٦ ـ المصدر السابق ص ٦١.

الدواعي وتخرج من متعلقة عند غلبة بعضها على بعض، لأن تعلقها بالشيء يجب لجنسها، فيجب تعلقها بالمقدور في الحالين على وجه واحد»[67]. ولا يجوز تعليق الفعل بالقدرة والطبع معاً لأن ما يقع «بالقدرة يتعلق بالجملة وباختيارها، وليس كذلك ما يقع بالطبع لأنه يتعلق بالمحل ولا تعلق له بالاختيار»[68]. فصحة الفعل إنما تكون لان «المسبب يرجع إلى الفاعل ويقع منه لكونه قادراً «كالسبب»[69]. والذي لا بد من الإشارة إليه هنا، هو أن الذين قالوا بوجوب وقوع المعارف طبعاً واضطراراً اقروا بأن هذه المعارف لا تقع إلا بالنظر. وهم جعلوا الظروف الموضوعية المحيطة بالإنسان هي مصدر هذه المعرفة، وحاولوا تقريب الطبع من الاختيار، فجعلوا النظر من فعل الإنسان وحصروا الاضطرار والالجاء في قوة الدواعي فقط. بيد أن كل ذلك يجب أن لا يجعلنا نعتقد أن الجاحظ ومن جاراه في القول بالطبع، قد اقتربوا من مذهب الحتمية الجبرية. فالجبرية إنما جعلت لكل جارحة من جوارح الإنسان طبعاً خاصاً بها. ففعل جارحة اليد هو طبع اليد، وفعل جارحة اللسان هو طبع اللسان، كما أن نزول الحجر هو طبع الحجر. والجاحظ لم يقترب من هذه الأقوال، فهو على مذهبه في الطبع يعتبر أن الفاعل هو جملة الإنسان حتى عند غلبة الدواعي فليس الفعل هو للجارحة المطبوعة على هيئة ما. هذا ما أورده عنه القاضي عبد الجبار حين قال: «انه فيما يقع من القادر يخالف طريقتهم، لأنه يقول: إنما يقع بالطبع عند الحوادث والدواعي، فيرجع ذلك إلى حالة للجملة نعتبرها وليس كذلك طريقة اصحاب الطبائع»[70] هذا الكلام صريح في الدلالة على تمييز ما قاله الجاحظ عن ما قالته الجبرية المطلقة وذلك بالتفريق بين حال الإنسان مع الدواعي وحال غيره من مصادر الفعل والتأثير في الكون. فالظروف الموضوعية لها تأثير في الفعل عند بعض الحالات، دون أن تخرجه في النهاية عن كونه مقدوراً للفاعل.

اللطف:

ما هو معنى اللطف عند المعتزلة، وهل له تأثير في الجاء الفاعل إلى ما يفعل؟ هل يفهم معنى اللطف الالهي على أساس أنه تدخل من الله في أفعال الإنسان وتوجيهها وجهة معينة.

---

٦٧ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٩، ص ٣١١.

٦٨ ـ المصدر نفسه، ص ٣٢.

٦٩ ـ المصدر نفسه ص ٣٣.

٧٠ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١٢، ص ٣١٦.

في الحقيقة أن المعتزلة أوضحت العلاقة بين خلق الإنسان لفعله وقدرته عليه وبين العناية الالهية التي سموها اللطف الالهي. والمقصود باللطف هنا، وجه التيسير إلى فعل الخير والطاعة وترك الشر والمعصية. فاللطف «تذكير بقول أو غيره حامل على فعل الطاعة أو ترك المعصية»[71]. ولا يمكن أن يكون اللطف نوعاً من القسر الخارجي المفروض على الإنسان الفاعل بقدر ما هو تذكير بطاعه يعلم الله ان العبد يفعلها دون أن تخرج عن متناول قدرته أنه نوع من التوفيق والعصمة «لرد النفس عن تعمد فعل المعصية أو ترك الطاعة مستمراً لحصول اللطف والتقرير عند عروضهما»[72].

واللطف هداية، بمعنى أن الله يزيد المؤمنين بإيمانهم فوائد والطافا أو بمعنى انه غمرهم بألطافه فدلهم وبين لهم طريق الصواب. «أنه يهديهم في الآخرة إلى الجنة وذلك ثواب من الله في الآخرة... وهدى المؤمنين بما يزيدهم من الطافه وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا»[73].

وان كان الله كلف عباده، فذلك يقتضي منه إزاحة العلل وتيسير الأسباب التي تجعل المكلف أقرب إلى فعل ما كلف به. لذلك قد يراد باللطف «التوفيق والتسديد»[74]، إذا فعله الله وفق الإنسان للإيمان، فيكون ذلك توفيقاً لأن يؤمن فالله لا يفعل عبثاً، بل لحكمة وغرض وهذا يستوجب منه إكمال الفعل والاقدار عليه. وتكليف الله للإنسان الغرض منه المنفعة، فيجب أن لا تخلو أفعاله من الطاف تقوي الدواعي وتزيد الصوارف. وبقوة الدواعي وازدياد الصوارف يستطيع المرء أن يختار الواجب ويتجنب القبيح، «أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار أو ترك القبيح»[75]. كل ذلك لا يخرج الفعل من كونه واقعاً من الإنسان بحسب القِدَر الموجودة فيه وبتوجيه من إرادته واختياره. وقد يقع اللطف من الإنسان عندما يتحرز من الضرر. وهو يقع من الله لا على سبيل الايجاب. بل حتى يكتمل به معنى التكليف، «فلا بد من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيجاً لعلة المكلف ولكي لا ينتقص غرضه بمقدمات التكليف»[76]. واللطف غير واجب على الله، لأنه لو كان واجباً

---

٧١ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ١٣٣، انظر ايضا احمد بن يحيى المرتضى القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط لوحة ١٣٨..

٧٣ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٢٦١.

٧٤ ـ المصدر السابق، ص ٢٦٢.

٧٥ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥١٩.

٧٦ ـ المصدر نفسه، ص ٧٧٩.

لما كان في العالم عاص. فالله عنده من الألطاف لو فعلها بمن يعلم انه لا يؤمن لآمن. وليس يجب على الله فعل ذلك، لأنه «لو فعل الله سبحانه ذلك اللطف، فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه. وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء»[٧٧].

ولكن من المعتزلة من أوجب على الله ذلك، لأنه لا يمنع أن يكون بين المكلفين من علم الله أنه ببعض الألطاف يمكن أن يختار الواجب ويتجنب القبيح أو قريباً من ذلك. ولا يمنع وقوع الالطاف حتى من علم من حاله خلاف ذلك، أي أنه لم يختر واجباً ولا اجتنب قبيحاً.

ومرد الاختلاف في وجوب الالطاف بين المعتزلة، عائد إلى أن بعضهم خشي أن يؤدي القول فيها إلى حد نفي الفعل عن الإنسان. ولكن يبدو لنا من سياق تعريفنا للطف، ان الذين أوجبوه على الله لم يذهبوا إلى أبعد من القول أنه «زيادة في تمكين المكلف من ازاحة علته»[٧٨]. كل ذلك لا يخرج الفعل عن كونه اختياراً، لأن اللطف لا يرجع به إلا إلى ما يختار المرء عنده فعلاً أو تركاً أو يكون أقرب عنده إلى اختياره»[٧٩]. انه في الغالب مجرد «حادث مخصوص يقتضي من المكلف اختيار حادث مخصوص»[٨٠]. وهذا ما حدا بالجبائي الى تخفيف وطأة القول باللطف، لأن الله «يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً، وليس فعل ذلك واجباً عليه، ولا اذا تركه كان عاتباً في الاستدعاء لهم الا الايمان»[٨١].

ووجه ايراد كل ذلك، هو تبيان أن القول باللطف لا يسقط المسؤولية عن الفاعل، ولا يخرج الفعل عن كونه مقدوراً له. فأحد الوجوه التي نتبيّن بها قدر الفعل هو انه واقع من الفاعل على جهة الأحداث والتقدير، وكل ذلك مما لا دخل فيه للالطاف الالهية.

هـ ـ التمييز بين الأحكام الطبيعية والأحكام الأخلاقية:

ميزت المعتزلة بين الأحكام الطبيعية والأحكام الأخلاقية، وبينت أن أفعال الطبيعة

---

٧٧ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٢٤٦.
٧٨ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٢٠.
٧٩ ـ المصدر نفسه، ص ٥١٩.
٨٠ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١٢ (تحقيق ابو العلا عفيفي، القاهرة، طبعة ١٩٦٢، ص ٩٧).
٨١ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٥٤٨.

تخضع لمبدأ الحتمية والعلل الموجبة، بينما الأفعال الإنسانيـة تخضع لمبدأ السببية الإنسـانية والأحكام الطبيعية، تخضع لقوانين خارجـة عن نطاق القدرة الإنسانيـة وهي بالتـالي ليست أحكاماً تقديرية، بل هي أحكام تقريرية. وما نعنيه بالأحكام التقريريـة تلك الأحكام التي «تمس لا ما هو واجب أو خير، لكن ما هو كائن. وللفصل بينها وبين الأحكام التقـديريـة سماها دوركهايم «Durkheim» أحكاماً شيئية وسماها «جوبلو» أحكاماً «وجوديـة»[٨٢]. وهي تعني عند المعتزلة الخاصيات الموجـودة في الأجسام والخـاضعة لحتميـات ثابتـة ومعينة. أمـا الأحكام الأخلاقية فتسمى الأحكام التقديرية لأنها «تعبر عن ما حقه ان يكون في مقابل ما هو كائن»[٨٣]. ومثال هذه الأحكام في المسائـل الخلقية، ان لـلانسان قـدرة على خلق فعله بدون توسط أو إكراه خارجي. فالمسألة الخلقية تبنى عنـد المعتزلـة على مبـدأ ان الفعل هـو من خلق الإنسان وتقديره. وعلى هذا الأساس فمعيارية الأحكام الأخلاقيـة ترتـد إلى ذات الفاعل من حيث تعلق فعله بـه من جهد، وإلى الصفـات الذاتيـة اللازمـة في الأفعال من جهة ثانية.

فالفعل الإنساني هو بحد ذاته قدر، لأنه تحقيق عملي لأثر مـا. هذا التحقيق العمـلي هـو احداث لا ينفصـل اطلاقـاً عن عمليـة الخلق والتقديـر، من حيث استنـاده إلى إرادة الفاعل واختياره وقدرته. فصحة الفعل لا تتعلق بالفـاعر إلا لكـون هذا الأخـير قادراً عـلى اخراجه من العـدم إلى الكون بسبب منـه. والإنسان الفـاعل هـو العاقـل المفكّر، والحـال هذه، فإنه يمتنع في الحقيقة وجود فكر مهما يكن نظرياً لا يستتبـع عملاً معينـاً، ان لم يكن هو هذا العمل. فمع ارتفاع الموانع واكتمال الدواعي، يحدث الفعـل بالقـدرة. وباكتمـال المعرفة العقلية والبلوغ، تكتمل القدرة على خلق الأفعال والحكم على صفاتها الذاتية.

نستخلص مما تقدم أن المعتزلة علقت السببية في الأفعال الإنسـانية بـذات الإنسان. واعتبـار الإنسان ذاتـاً فاعله، معنـاه اعتباره سببـاً يوجب وقـوع المسببـات عنـه عـلى جهـة الاختيار وكل الاعتبـارات الأخرى من حتميـات طبيعية والـطاف وتمكينات الهيـة ليست مما يؤثر سلباً في الذات الإنسانية الفاعلة، ووجوب افعالها عنها.

بيد ان لهذا القول بالسببية الانسانية، ابعادا لا يمكن تجـاوزها بسهـولة. فهـذا يعني ارتداد الافعال اصلا وسببا وايجادا الى فاعلها. والانسان يغدو بهذا رب افعاله والمسبب لها

---

٨٢ ـ اندريه لالاند، نفسية الاحكام التقويمية، (ترجمة يوسف كرم) ج ٢، ص ٣٤ م. م

٨٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٥.

وانعكاس ذلك من الناحية النفسية يقوده الى اعتبار إنيّته متحققة بذاتها من خلال افعالها. وعدم احتياجه الى توسطات واسباب خارجية، يفسح المجال له لتحقيق وحدة شخصيته وتوازنه الداخلي. فهو في هذا العالم، وضمن دائرة فعاليته، المؤثر الوحيد في كل ما يصدر عنه. صحيح انه امام واقع معيّن هو التكليف، وصحيح ايضا انه ليس سبب حصول صفات الافعال، الا انه هو اصل التيقن، واصل احداث، كل ما يتلقاه من خارج. من هذا المنطلق سوف نعالج مسالة الفعل الانساني، وكيفية ارتباطه بالفاعل، مباشرا كان ام متولدا.

١ ـ التوليد:

في سبيل تقرير الاختيار الانساني، وحفظ معنى التكليف وتطبيق فكرة ارتباط الاسباب بالمسببات، عمقت المعتزلة البحث في مسالة الافعال الانسانية وارتباطها بالذات الفاعلة. لذلك بحثوا فيما يتولد من الفعل الانساني، هل هو من صنعه وخلقه ايضا، ام انه يقع طبعا لا اختيارا؟ هل القصود والدواعي متعلقة بالفعل المتولد كما هي الحال في الفعل المباشر، حتى تصح نسبته الى الانسان الفاعل وبالتالي وقوعه ضمن اطار المسؤولية الانسانية. واذا كان الجواب بالايجاب فما هي ابعاد القول بالتولد، وما هي انعكاسات كل ذلك على نفسية الانسان؟

أ ـ تعريف التوليد:

«انه فعل حادث عن الاسباب الواقعة منا»[٨٤]، مثال ذلك انكسار اليد والرجل عند السقوط. فهذا الفعل واقع من جهة الانسان لانه اتى بسببه. وكل فعل نبتدئه وينتج عنه افعال اخرى، تكون هذه الافعال واقعة على سبيل التوليد، بمعنى اخر هي افعال واقعة منا بطريقة غير مباشرة. فالمتولد هو «كل فعل يفعله الفاعل بسبب فعل اخر يقل بقلته ويكثر بكثرته»[٨٥]. فالسقوط من علو شاهق يتولد عنه الم عظيم، والسقوط من علو غير مرتفع ربما ينتج عنه الم بسيط. فالفعل المتولد يقل ويكثر حسب قلة وكثرة سببه الذي هو فعل مباشر.

وكل ما كان سببه من جهة الانسان، وكل ما استمر حاله بحسب السبب المباشر.

---

٨٤ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤١٨.

٨٥ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٥٨ م. م

هو فعل متولد منسوب الى الفاعل. «والذي عندنا ان كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل اخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد»[٨٦].

فالقاء الحجر هو فعل مباشر للانسان، واندفاعه فعل متولد عن القائه اي عن سببه والعلاقة بين المباشر والمتولد هي علاقة سببية فاعلة. معنى ذلك ان المتوسط بين الفعل المباشر والفعل المتولد، انما يتم عبر وسيلة هي بحد ذاتها فعل واقع من الانسان. فالفعل المباشر هو العلة، والفعل المتولد هو المعلول.

ب ـ تعريف المباشر:

الفعل المباشر هو ذلك الذي نفعله ابتداًء في محل القدرة[٨٧]. وقولنا ابتداء يعني بدون واسطة او سبق من فعل اخر. ومعنى القول في محل القدرة، اي ان هذا الفعل لا يتعدى حدود الانسان الفاعل الى غيره. فالانسان لا يفعل في غيره ابتداء بل ربما فعل ذلك تولدا. ولتمييز الفعل المباشر عن الفعل المتولد نقول: ان كل فعل يحتاج في كل جزء منه الى تجدد عزم وقصد وارادة، فهو فعل مباشر.

وقولنا في المباشر انه يحتاج الى تجدد عزم في كل جزء منه ناتج عن القول بالجزء الذي لا يتجزأ. فالتحقيق العملي المباشر للفعل يستوجب عدم انقطاع العزم، لان اي انقطاع في ذلك يوجب التوقف عن التحقيق، وبالتالي يفسح في المجال لتدخل وسائط تخرج الفعل عن كونه مباشرة حادثاً عن فاعله. فالعزم يجب ان يتجدد بحركة متواصلة حتى لا يتجزأ الفعل ويصبح عدة افعال متولدة بعضها عن بعض. وتجديد العزم الانساني في كل جزء من أجزاء الفعل يعود الى احتياج الفعل في الحقيقة الى خلق مستمر من قبل فاعله. ورد هذا القول الى قرائنه الفكرية مثل نظرية الجزء الذي لا يتجزأ يتطلب ويقتضي ان يجدد الله خلق العزم والقصد في الانسان في كل ان. فهل يعني ذلك ان الله يتدخل في افعال الانسان عبر هذا التجديد في الخلق؟ الجواب، لا، لان العزم والقصد وان كانا مخلوقين من الله في الانسان، الا ان لهذا الاخير ان يعزم وان لا يعزم، ان يقصد وان لا يقصد. فلا ضير في القول باحتياج الفعل الى تهيئة القصد المستمر وتجديد العزم طالما ان

---

٨٦ ـ عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤٠٠.

٨٧ ـ النيسابوري في التوحيد، ص ٥٨ «الفعل المبتدأ الذي يفعله الواحد منا في محل قدرته» انظر ايضا، عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤١١، «ان في أفعالنا ما لا يصح ان نفعله الا مبتدأ دون ان يقع بسبب» وهو المباشر.

امر تحقيق الفعل يعود دائما الى الذات الانسانية الفاعلة، لا الى اي مبدأ خارجي عنها. فالقصد فعل الانسان، وقد يكونُ هو ارادة الفعل، فالانسان «يريد ان يفعل ويقصد الى ان يفعل»[88] أما قول الجبائي «إن الإنسان إنما يقصد إلى الفعل في حال كونه وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل»[89] فمعناه أن ليس هناك فصل بين القصد الى الفعل والفعل نفسه وبالتالي ليس هناك فصل بين العزم والتنفيذ. إذن كيف يمكن التوفيق بين هذا القول وبين اصوليات الفكر الإعتزالي القائمة على عدم الايجاب بين الإرادة ومرادها وبين القصد والمقصود إليه؟.

يبدو أن رأي الجبائي هذا ربما وجدنا له تأويلاً في قول القاضي عبد الجبّار بجواز مقارنة الارادة «لأول الفعل»[90].

ودليل القاضي على ذلك، أن الداعي إلى الفعل هو نفسه الداعي إلى الإرادة والصارف عنها هو نفسه أيضاً. لذلك إن تقدم الإرادة على الفعل لا يكفي لايقاعه بل لا بد من مقارنتها لأوله. وقياساً على ذلك ربما فهمنا ما ذهب إليه الجبائي في الربط بين القصد وأول مراحل تنفيذ المقصود. ولكن مهما يكن من خلاف اهل الاعتزال في ذلك، الا ان المعنى يبقى واحدا، وهو ان «القصد هو إرادة من فعل القاصد والمقصود إليه أيضاً فعله»[91]. فالمباشر هو الفعل المقصود والمراد والمعزوم عليه من الانسان لا من اي مبدأ خارجي. وعلى هذا الضوء يجب فهم القول ان «كل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج في كل جزء فيه الى تجديد وعزم وقصد اليه وارادة له، فهو خارج عن حد التولد، داخل في حد المباشر»[92].

---

٨٨ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤١٨.

٨٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٩٠ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٩٢

٩١ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٩٨.

٩٢ ـ المصدر نفسه، ص ٤٠٩. وهذا قول الاسكافي من معتزلة بغداد. وهو لازم عن قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ وهم بهذا يرون ان الجواهر المؤلفة من اجتماع الاجزاء لا تبقى الا بمعنى تجدد خلقها من الله. فكما ان الله يجدد دائما اجتماع الاجزاء فتكون الجواهر، فكذلك يجدد خلق العزم والقصد والارادة في الانسان وكلها مخلوقة لله. بيد ان هذا الرأي عورض من قبل معتزلة البصرة وعلى راسهم القاضي عبد الجبار، الذي كان يرى بقاء الجواهر اكثر من وقت واحد (انظر عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ١٢٤) اضف الى ذلك خلافهم في تحديد صفات الاجسام وفناء الاعراض واعادتها.

ج ـ التولد فعل الانسان:

ان المعالم الاساسية في نظرية التولد تكمن في اثبات ذلك الفعل غير المباشر، فعلا واقعا من الانسان مسؤولا عنه. فالافعال تنسب الينا لانها تقع منا بحسب ما نحن عليه من الاحوال، «انما نثبت المبتدأ فعلا لنا لوقوعه بحسب احوالنا ودواعينا. وهذا قائم في المتولد لان الكلام والكتابة والالام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الاحوال، فيجب ان يكون ايضا فعلنا»[93] وفعل السبب هو الذي ينتج عنه المتولد. وبما ان للمباشر قدرا من جهة ارتباطه بالفاعل ووقوعه منه بحسب قصده ودواعيه فكذلك المتولد له قدر من جهة وقوعه بطريقة غير مباشرة عن الاسباب المبتدأة نثبت اذن «ان المتولدات اجمع تقع بحسب ما يفعله القاعل من الاسباب، فلولا انها فعله لما وجب ان تقع بحسب فعله. الا ترى ان فعل الغير لما لم يحدث من جهته لم يقع بحسب فعله. ويبيّن ذلك انه اذا حدث هذا المسبب ولم يكن له بدّ فأولى من تصرف حدوثه اليه هو فاعل السبب لانه به اخص من غيره»[94].

والافعال المتولدة منها ما يقع في محل القدرة كالمباشر فيصح وقوعه «مبتدأ تارة، ومتولد تارة اخرى، لانه في حاله يقع بحسب غيره في القلة والكثرة او في ما اشبه ذلك من المعنى الذي تقدم ذكره، او في حالة يقع لا على هذه الطريقة فجعلناه مما يدخله الضربان معا»[95] مثال ذلك العلم الحاصل عن النظر. فالنظر فعل مباشر والعلم متولد عنه. ومنها ما يقع في غير محل القدرة، اي يتعدى الانسان، ولا يمنع ذلك من ان يكون متولدا عنه، طالما انه هو الذي فعل بسببه. فقد «يفعل الانسان في غيره بسبب يحدثه في نفسه» مثال ذلك الحركات المتولدة عن الاعتماد كالكتابة التي تحصل من اعتماد اليد على الورقة وحركتها عليها. فالاعتماد هنا هو الفعل المباشر، وحركة الكتابة هي الفعل المتولد عنه. ومن المتولدات ما لا يصح فعله الا لسبب كالالم الناتج عن الضرب.

لكن هل كل المتولدات تعتبر من فعل الانسان؟ لقد ذهب العلّاف الى القول، «ان كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله... اما الكثرة والالوان والطعوم، فذلك

---

٩٣ ـ عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤٠٠.
٩٤ ـ المصدر نفسه، ص ٤٠١.
٩٥ ـ المصدر نفسه، ص ٤١١.

اجمع من فعل الله»[٩٦]. ومعنى ذلك ان الانسان يبقى هو سبب الافعال التي يقوم باسبابها ويحدثها في نفسه حتى بعد فنائه. ودليلنا على ذلك ان انسانا لو رمى انسانا اخر بسهم ثم مات قبل وصول السهم الى المرمى حيث آلمه وقتله، فان ذلك لا يمنع كون القتل الحاصل بعد فناء الرامي هو فعل له بعد فنائه. «فهو يحدث الالم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي احدثه وهو حي، وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حي»[٩٧].

ذهب الخياط في التاكيد على ان التولد هو فعل الانسان الى القول، «ان الاحياء القادرين على الافعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم افعالا تتولد عنها افعال بعد موتهم، فينسب ما يتولد عن افعالهم بعد موتهم اليهم»[٩٨]. وهذه حال ممن رمى حجرا ثم هوى عن الجبل ومات. فان هوي الحجر وما ينتج عنه متولد عن ارسال الرجل له. ولا يجوز ان ننسب هذا الفعل الى غير الانسان، لاننا امام عدة احتمالات. فاما ان يكون رمي الحجر او السهم هو فعل لله وهذا غير جائز لان الرامي لا يدخل الله في فعله ولا يضطره اليه، بل يفعل كل ذلك بحسب قصده ودواعيه. اضف الى ذلك ان الله مختار لافعاله فقد يجوز ان يرسل السهم فلا يذهب. ولا يجوز ان يكون ذلك من فعل السهم، لان السهم ليس بحي ولا بقادر. ولا يجوز ان هناك فعلا بدون فاعل، لان لو جاز ذلك لجاز أيضاً وجود كتاب دون كاتب له، إذاً بقي أن نقول أن ذهاب السهم فعل للرامي دون غيره «لانه المسبب له»[٩٩].

ولكن من المعتزلة من قال ان لا فعل للعبد الا ما يحل قلبه من الارادة. وقد اضاف بعضهم اليها الفكر وجعلوا كل ما يوجد في جوارحه واطرافه ليس بفعل له كالحركات وغيرها[١٠٠]. ومنهم من قال «لا فعل للانسان الا الارادة وان ما سواها حدث لا من محدث، كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة وما اشبه ذلك. وزعم ان ذلك يضاف الى الانسان على المجاز»[١٠١]. وجعل الجاحظ كل أفعال العباد تقع طبعا لا اختيارا ما عدا

---

٩٦ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٠٣.

٩٧ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

٩٨ ـ الخياط، الانتصار، ص ٦٠.

٩٩ ـ الخياط، الانتصار، ص ٦١.

١٠٠ ـ هذا قول ثمامه بن الاشرس والجاحظ وهم افرطا في القول بالطبائع. ألمغني، ج ٩، ص ١١.

١٠١ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٠٧. هذا قول ثمامه بن الاشرس.

الارادة، «وما بعد الارادة فهو للانسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعل سوى الارادة»[102]. وقريب من هذا الرأي قول النظام، ان المتولدات راجعة الى طبع وضعه الله فيها. فالله طبع الحجر طبعا، اذا دفعه دافع يذهب وكذلك سائر الاشياء المتولدة. والنظام بذلك يعتبر ان افعال التوليد تنتج بطريقة غير مباشرة عن الله. وهو في هذا الموقف يقترب من راي أبي الهذيل العلاف في تفسير المعرفة الحسية.

وحكي عن معمّر انه يقول: «كل ما وجد في حيزّ الانسان فهو فعله، وما جاوز حيزّه فهو فعل ما وُجِدَ فيه طباعا، وكذلك كان يقول في سائر ما يفعله تعالى انه فعل الجسم بطبعه»[103]. وعلى ذلك فكل ما يحدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عن رمية الرامي.

اما الجبائيان فقد اعتبرا ان هناك نوعين من الافعال: افعال الجوارح من حركات واعتمادات وتاليف والالام واصوات، وهي مما يقدر عليه الانسان. وافعال القلوب كالفكر والاعتقاد واضداده والارادة وهي ايضا مما يقدر عليه. «فما لا سبب له لا يصح ان يفعله الا متبدأ، وما له سبب في جنسه فعلى قسمين. احدهما يصح ان يفعله مباشرا ومتولدا جميعا كالالوان والاعتماد وغيرها ومنه ما لا يصح ان يفعله الا متولدا كالاصوات والالام والتأليف عند ابي هاشم خاصة. والمتولد قد يكون حالا في بعضه وقد يكون في غيره من الاجسام المتصلة»[104].

---

١٠٢ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين ص ٤٠٧. عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٩٩. انظر ايضا عبد الجبار المغني، ج ٩، ص ١١.

١٠٣ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٩، ص ١١، والمحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٩٩.

١٠٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٣ ـ التاليف هو اجتماع الاجزاء «الجزئين اللذين لا يتجزآن يحلهما جميعا التاليف، وان التاليف الواحد يكون في مكانين» (انظر الاشعري، مقالات الاسلاميين ص ٣٠٣). وهو عند القاضي عبد الجبار يرجع الى وجود معنى يقتضي الجمع بين محلين متجاورين (انظر النيسابوري المسائل في الخلاف، ص ٢١٩). مثال التاليف كان تجمع اجزاء مفككة. فالناتج عن هذا الجمع متولد منا لانه واقع بسببنا. اما الاعتماد، فالكتابة التي تحصل من اعتماد اليد على الورقة وحركتها عليها فاعتماد اليد هو الفعل المباشر، وهو واقع في غير محل القدرة، اي في غير الانسان. والكتابة تتولد عن هذا الاعتماد. «ان القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير الا بالاعتماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا» انظر عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة ص ٩٢. والنيسابوري المسائل في الخلاف، ص ٢٢٩. والاشعري مقالات الاسلاميين ص ٣٤٦ و٣٥٤.

ومهما يكن من امر اختلاف اهل الاعتزال في كيفية اضافة الافعال المتولدة الى الفاعل، وبغض النظر عن توسعهم في تطبيق مبدأ التولد او تضييقه، فانه يمكننا القول، ان غالبيتهم اجمعوا على القول «ان كل ما يحدث عن فعل من جهتنا فهو من فعلنا حتى جعلوا اللون والطعم والادراك والعلم وغيرها فعلا لنا على طريقة كثير من البغداديين».[105] فالانسان هو المختار للفعل الاول الذي تقع عنه هذه المتولدات. وهذا الاختيار لا يخرج عن ارادته، فتكون هذه الارادة سببا في حصول الفعل المباشر وما يتولد عنه ايضا.

د ـ ابعاد القول بالتولد:

ان البحث في موضوع التوليد عند اهل الاعتزال انما ينتج حتما عن سياق النظرية المتكاملة في الفعل الانساني والمسؤولية المترتبة عليه. وهم بقولهم بالتوليد انما كانوا يردون على قول المجبرة، «ان المتولدات كلها من فعل الله سبحانه ويمنعون من ان يفعل الانسان الا في بعضه»[106] ويبغي المعتزلة في ابحاثهم جميعها الوصول الى نتيجة خلقية تتحتم عن مسؤولية الانسان عن فعله وبالتالي قدرته على الاتيان بهذا الفعل. وتعميق البحث في افعال التوليد واثباتها افعالا للانسان لوقوعها حسب قصوده ودواعيه على جهة الاحداث، يراد به تعميق البحث في معنى خلق الافعال. ولكل هذا ابعاد متعددة منها ما هو مرتبط بمفهوم الاختيار الانساني وبالتالي معنى التكليف ومنها ما هو مرتبط بمفهوم السببية ومنها واخيرا ما هو مرتبط بانعكاس كل ذلك على نفسية الانسان الفاعل.

ـ ان اثبات التولد فعل حادث من فاعله يتبعه القول بحرية الانسان في خلق افعاله ونفي ان يكون لله القدرة الفاعلة فيما للعبد فيه فعل. وهذا اقرار بعدم وجود هوّة بين الانسان وتحقيق افعاله خارج نطاق قدرته. فالافعال المباشرة وان كانت حدث عن علة مباشرة، فان الافعال المتولدة تقع بتوسط العلل. فالمتولد حادث عن علة مباشرة حادثة ايضا. واذا كان المباشر «يجوز ان نسمية فعل العباد خلقا»[107] فكذلك «المتولد فعل العبد كالمبتدأ»[108] يجوز ان نسميه ايضا فعل العبد خلقا.

---

١٠٥ ـ الاكوان، هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، انظر عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٠٤ و١١٠.

١٠٦ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٩، ص ١٣.

١٠٧ ـ احمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط، لوحه ١٢٨.

١٠٨ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ـ ان التكليف لا يكتمل الا بشموله كل افعال الانسان الحادثة بواسطة او بغير واسطة. والافعال المتولدة هي الجانب الاعظم من الافعال الانسانية فلا يعقل ألا تنسب اليه.

ـ ان تطبيق فكرة السببية، اي ارتباط الاسباب بالمسببات في عملية توليد الافعال بعضها من بعض، يؤدي الى اعتبار الانسان سبب افعاله. والمثال على قيام ذلك التلازم الضروري بين الاسباب والمسببات، ان «السبب قد ثبت انه يولد المسبب لما هو عليه من حاله، ولا تتغير حاله في اصل التوليد وكيفيته بالقصد والاختيار والعلم، ولو تغيرت حاله بالقصد لخرج من كونه سببا موجبا ولصح بعد وقوع السبب الامر به والنهي عنه كما يصح قبله»[109] فالسبب الحادث اي المتحقق فعلا يلزم عنه وجوبا حدوث المسبب بصرف النظر عن القصود والدواعي التي لا يمكن ان تؤثر في حال وقوع السبب من توليد المسبب عنه. لاجل ذلك فان «ارادة السبب ارادة للمسبب... وان الامر بالسبب امر بالمسبب وقبح احدهما هو قبح الاخر وحسن احدهما هو حسن للاخر». فقد ذهب «الشيخ ابو هاشم الى ان الواحد منا يجوز ان يعلم السبب ويعلم المسبب ويعلم طريقة التوليد ومع ذلك لا يريد المسبب بل يكون غرضه امرا اخر»[110]. ومهما يكن فان الفعل المتولد وان لم يقع بحسب الدواعي على ما يقوله المعترضون، فانه واقع حتما وحادث حسب قصد الفاعل عقيب الفعل المباشر وان ذلك يكفي للدلالة على «ان وقوع المسبب بحسب السبب اذا لم يخرجه من ان يكون واقعا ايضا بحسب دواعيه، فيجب ان لا يقدح في الدلالة»[111].

هذه الابعاد التي ذكرنا، تثبت لنا ان المعتزلة ذهبوا الى ان الافعال الانسانية مباشرة ومتولدة انما يكون ربها وصاحبها الانسان وحده، فما هو تاثير كل ذلك في نفسية الانسان، هل يكون مشاركا لله في خلقه وابداعه ما دام هو خالق افعاله اذ يجريها؟ صحيح ان الإنسان لا يستطيع خلق صفات الأفعال، إلا أنه لا يقدم على احداثها إلا بعد أن يضمنها اختياره وتقديره، ويبيِّن بالتالي انه ليس بعاجز عن تحقيقها على حسب قُدَره. وقد بيّن ابو

---

١٠٩ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٧ (تحقيق عفيف الانباري، القاهرة، مطبعة دار الكتاب، (١٩٦١) ص ١٩٤.

١١٠ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٩٧.

١١١ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٩، ص ٣٨. هذا جواب القاضي على من يقول «ان التوليد لا يقع بحسب الدواعي مباشرة وانما يقع بحسب سببه، فلا يدل ذلك على كونه فعلا للفاعل.

هاشم هذا الامر بقوله «ان المسبب الذي هـو الحركـات يقع بحسب قـدره»[١١٢]. وصحيح ايضا ان الانسان لا يستـطيع ان يخـترع الفعل في غـير محل قـدرته لان الاختـراع هو كـل «فعـل يفعله الفاعـل لا فيه ولا بسبب فيـه»[١١٣]، الا انه هـو خـالق فعله لانـه واقـع منـه «مقدّرا بالغـرض والداعي»: وقـولنا مقـدّرا بالغـرض والداعي، اي واقـع بحسب قدرتـه الذاتية وبواعثه الباطنية، على وجه يرى فيه مصلحة له. وتداخل القدر والدواعي الانسانية لتحقيق الفعل متولدا كان او مباشرا على حسب غرض معـين، يعني تحقيق الانسان لـذاته عبر افعاله وبمعايير ترتد اليها اصـلا. وصحيح ايضـا ان الله هو الـذي خلق كل ذلـك في الانسـان وجعله مكلفا، الا: ان لـه الاختيار في ان يفعـل او لا يفعل، وهـو مستحق عـلى ذلك المدح او الذم.

لاجل ذلك كله، اي لاجل جواز تسمية الانسان بانه خالق افعاله مباشرة ومتولـدة، نستطيع القول ان الانسان يشارك الله في خلقه من وجه ما هو وجه التقدير. فكل من وقع منه الفعل مقدًّرا على حسب الغرض والداعي، هو خالق، قديما كان ام محدثـا. وهذا مـا سنبينه بالتفصيل عند تعرضنا لعناصر تقدير الفعل من علم وارادة وقدرة، وكلها واقعة من الانسان.

بيد ان المعتزلة لم يشيروا بالاسم الى هذه المشـاركة، لكنهم وعـوا ضمنيا مـا ينطوي عليه قولهم بخلق الانسان لافعاله، وما يترتب على ذلك في المسألة الاخلاقية. فالقـول «ان العبـد خالق اعمـاله تـرتب عليـه... ان العبـد شـريـك لله تعـالى في ايجـاد مـا في هـذا العالم»[١١٤]. لذلك سارعوا الى القول، ان اعتبار الانسان خالقا لافعاله، لا يعني منازعة لله في سلطانه. وكل ذلك حفظا منهم لمبـدأ التنزيـه المطلق للذات الالهيـة، والذي بنـوا عليه اصولهم الفكرية. فخلق الفعل من الانسان ليس تشبيها للذات الانسانية بالذات الالهيـة، بـل معنى ذلك ان الله خلق فيـه قدرة يحـدث بها افعـاله ابتـداء وتـولـدا وليس ايجـادا من العدم. والمشاركة تقتصر على هذه الناحية، ولا تتعدى حـدود القادر بقـدرة محدثـه. «وكل ذلك بشهادة ضرورة العقل وصريح القرآن حيث يقول من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء

---

١١٢ ـ عبـد الجبّـار، المغني ج ٩، ص ٤٢. انـظر ايضـا احمـد بن يحيى المـرتضى، القـلائـد في تصحيـح العقائد، مخطوط، لوحة ١٢٨.

١١٣ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٥٨.

١١٤ ـ احمد امين، ضحى الاسلام، ج ٣ (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة) ص ٥٦

فعليها»[١١٥]. فالفعل الصالح والسيىء ينبع من النفس وترتد نتائجه اليـه، وهو طـاعة، لما تعنيه الطاعة من الانبساط والانشراح. وفعل المعصية، «كفعل عبد قال سيـده: لا ارضاك تاكل البر ولا احبسك عنه، لكن ان فعلت عاقبتك. ففعل العبد ليس نزاعـا، لان النزاع المقاومة والمغالبة، وهذا لم يقاوم ولم يغالب»[١١٦]. وما دام الانسان امام واقع التكليف، فانه يخلق افعاله باختياره، وهو يستحق عليها ذما او مدحا. والفعل الحادث منه هـو بحد ذاتـه قدر من جهة ماله صفات لازمة من ذاتـه، وله قـدر يضمنه ايـاه صاحبـه من جهة تحقيقـه وتعلقه به.

---

١١٥ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس لعقائد الاكياس، ص ١٠٦. سورة فصلت، آية ٤٦.

١١٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الباب الثاني

عناصر التقدير الإنسانية

تقديم

لما كان القصد من البحث في تحديد معنى الانسان ومعنى السببية في الافعال الانسانية، هو تبيان مائية المكلّف، وبالتالي تحديد عنصر الفعالية فيه، وجب علينا ان نتبع ذلك كله بالبحث في العناصر التي تجعل من المكلّف قادرا على خلق افعاله ومختارا لها. بمعنى اخر ما هي عناصر تقدير الافعال، او ما هي المعايير التي تجعل من الانسان سبب أفعاله؟ هذه المعايير التي نسميها مقدمات الافعال (علم، ارادة، قدرة) هي التي تميز الإنسان المكلَّف، عن غيره من الكائنات غير المكلَّفة وهي التي تثبت له القدر من حيث تعلق فعله به.

فتكليف الله للانسان يستلزم ضرورة الاعلام عما كلّف به والتمكن منه، لان تكليف ما لا يطاق قبيح. ولما كانت الافعال التي كلّف بها الانسان مما يدخل ضمن مقدوراته، وجب حينئذ الاعلام عنها والتمكين منها. فالعلم بالفعل والتمكن منه، وتخصيصه على جهة معينة والقدرة عليه، جميعها من عناصر تقدير الافعال من جهة ارتباطها بالفاعل. لذلك كان لا بد من اظهار التلازم القائم بين العلم والقدرة والارادة في مجال تقدير الفعل، حتى يصح التكليف وبالتالي الحكم على الافعال. فالمسألة الخلقية عند المعتزلة تتبع حكما نظرتهم الى الفرد بكونه قوة فاعلة قادرة عالمة مختارة. كل ذلك لاجل تحديد العلاقة بين القدرة المطلقة لله وقدرة الانسان على افعاله.

لقد حفظت المعتزلة العدل الالهي وقدرة الله، وافردت بمقابل ذلك للانسان قدرا معينا من الفاعلية والاختيار في دائرة حياته العملية. وفي سياق عرض عناصر النظرية المتكاملة، لا بد من تحليل نقدمه لمعاني العلم والارادة والقدرة، وما يستتبع هذه الأمور من معرفة واقتدار واختيار للافعال. وكل ذلك يرتبط بعلاقة جدلية تشد هذه المعاني بعضها الى بعض، بحيث تؤدي الى اخراج الفعل مقدّرا من الانسان على حسب الغرض والداعي.

الفصل الأول

العلم

العلم

ان اثبات القدرة للمكلّف على افعاله يتطلب حكما ان يكون عالما بها. لذلك قلنا ان الاساس في التكليف عند المعتزلة هو الاعلام[1] عن الافعال اي الاخبار عن صفاتها حتى يعرف المكلّف وجوب ما يجب منه وقبح ما يقبح . أضف إلى ذلك أن العلم الذي يسبق الفعل انما يسهم في الاحاطة به واحكامه واتقانه حتى تكتمل المسؤولية وتكتمل ايضا عناصر التقدير.

واعلام المكلّف بالافعال وصفاتها، لا يعني ان اصل علمه بالاشياء والافعال انما يأتيه من خارج وما عليه سوى ان يتقبل هذه الامور فيقتصر دوره على التلقي والقبول، وحسبه بعدئذ ان يوجه سلوكه وتصرفاته في ضوء المبادىء التي يتلقاها من خارج؟. ان الاعلام من خارج يقتصر فقط على التمكين، بمعنى ان الانسان وان تلقى بعض اسس العلم من خارج فانه يرى نفسه اصلا للتيقن من صحة ما ينقل اليه من واقع الاعيان اشياء وافعالا.

صحيح ان العلم المتولد عن النظر عند المعتزلة، يرتكز أساساً إلى المبادىء الضرورية التي وضعها الله فينا، الاّ ان حصول العلم الاستدلالي بالاشياء والافعال والتيقن من صحتها يعود الى ذات الفاعل ومدى سكونها الى واقع ما ينقل اليه من الاعيان. فالمقابلة بين مطابقة العقل للواقع ومطابقة الواقع للعقل، اي بين قطبي المعرفة الذاتي والموضوعي، يظهر جليا في فكر المعتزلة. وهذا ما سنعرض له في تحليلنا لمعنى العلم، وهل ينحل الى عملية تقدير للواقع، ام انه يقتصر فقط على عملية مطابقة لما هو كائن؟

---

١ ـ راجع هنا ما ذكرناه في الباب الاول، الفصل الاول، التكليف علة خلق العالم.

أ ـ اثبات العلم :

من المفكرين من نفى وجود العلم اصلا كالسفسطائيين والسمنية واصحاب التجاهل[2]. والمعتزلة ردت على هؤلاء جميعا، واثبت حصول العلم بالحقائق الكلية المتولدة عن طريق النظر بعد البلوغ. بيد ان هناك اختلافا بينهم في كيفية حصول العلم، فمنهم من قال انه يحصل طبعا واضطرارا او عن طريق الوحي والالهام والتقليد، ومنهم من اثبته متولدا عن طريق النظر. والحقيقة ان غالبيتهم كانت تعتبر النظر طريقا لتوليد العلم. فالقاضي عبد الجبّار، بين لنا عبر ردوده على كل الاتجاهات والتي اجراها على السنة شيوخه من اهل الاعتزال، كيف ان القول بالطبع والاضطرار والتقليد وغيرهما، طرقا لحصول العلم، انما يؤدي الى نفي اثباته.

فاصحاب الطبائع اعتبروا ان العلم ليس فعلا من افعال الانسان، بل «يقع طبعا لا اختيارا»[3]. وبرأيهم ان المعارف كلها «تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الادلة»[4]. فاذا قويت الدواعي في النظر وقع العلم اضطرارا، واذا تساوت الدواعي وقع اختيارا. وكان الجاحظ قد اعتبر ان النظر ايضا مما يقع طبعا واضطرارا وربما وقع اختيارا. بيد أنه افرد مجال الاختيار في ارادة النظر فقط،« كإرادة سائر الافعال»[5].

وشبهة الجاحظ هنا تكمن في انه اوجب حصول المعرفة عند النظر اضطرارا، شأنها في ذلك شأن تلازم العلل الطبيعية بعضها عن بعض. لكنه نسي في الحقيقة كما يقول القاضي عبد الجبّار، ان العلم يقع متولدا، وان الاختيار في الافعال المتولدة يعود الى السبب اي الى الفعل المبتدأ وهو النظر. أضف الى ذلك ان القول بوقوع العلم اضطرارا

---

٢ ـ السفسطائيون، هم الذين قالوا: الحقيقة نسبية، اي ان لا حقيقة مطلقة، فالشيء هو كما يبدو لي انا وكما يبدو لك انت، والانسان مقياس كل شيء. وفي هذا نفي لوجود العلم. وقد رد عليهم القاضي وكثير من شيوخ المعتزلة، واعتبر البلخي انهم جحدوا الأصل فلا تصح مجادلتهم (انظر عبد الجبّار، المغني ج ١٢، ص ٤١) السمنية وهم قوم انكروا العلم عن طريق الاخبار وانكروا ايضا الحسيات. (انظر ايضا عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٤١، وعبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ٤٩) اما اصحاب التجاهل فقد زعموا ان لا حقيقة للاشياء في نفسها وحقيقتها. انظر ايضا المغني، ج ١٢، ص ٤٧.

٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، (تحقيق د. ابراهيم مدكور، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة عام ١٩٦٢)، ص ٣١٦، انظر ايضا الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٧٥.

٤ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٣١٦.

نتيجة قوة الدواعي مردود ايضا، لان «قوة الدواعي لا تنافي القدرة، لانه اعتقاد ومن حق الاعتقاد والظن ان لا ينافيا القدرة»[٦]. فقوة الدواعي لا تغير حال القدرة، كما ان الالجاء لا يغير حال القادر وان صرفه من فعل الى فعل. وهذه حال من قويت دواعيه الى النظر «فلا يخرج عن ان يكون (العلم) واقعا باختياره وقدرته»[٧].

والقول بوقوع المعارف كلها ضرورة وطبعا، يؤدي الى هدم اساس معنى التكليف. فغالبية المعتزلة اعتبرت ان التكليف عقلي قبل ان يكون شرعيا. وهم لم يصروا على وجوب الامر والنهي لاكتمال حقيقة التكليف، بل اكتفوا بمجرد الاعلام والأخبار فقط، والواجبات العقلية عندهم اسبق في الفكر من الواجبات الشرعية التي تقوم في الاساس على اصول العقل والمبادىء التي يوجبها، «فالسمع لا يثبت الا بالنظر»[٨]. لذلك نرى عند الكثيرين من المعتزلة ان النظر في الطريق المؤدي الى معرفة الله هو من اول الواجبات، «فمعرفته تعالى لا تكون الآ بالنظر...»[٩].

وفي ابطال القول بالتقليد، يقول القاضي عبد الجبّار، ان التقليد هو اعتقاد الشيء لان الاخر قال به دون ان ننظر الى صحة هذا القول والبراهين المثبتة له. وهذا يؤدي بنا في اغلب الاحيان الى الوقوع في التناقض. فالقول بالتقليد اساسا للمعارف «يؤدي الى جحد الضرورة لان تقليد من يقول بقدم الاجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب اما ان يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال، او يخرج عن كلا الاعتقادين وهو محال ايضا»[١٠] اضف الى ذلك ان التقليد لا يخرج عن كونه اما تقليدا للعالم او لغيره. والتقليد الثاني لا يجوز، وتقليد العالم لا يجوز ايضا، لانه قد يكون هذا العالم اخذ علمه ايضا تقليدا عن عالم أخر. ويجوز ان يكون هذا العالم قد اخذ علمه اضطرارا أو عن طريق النظر وهو مطلوب من كل مكلّف، فلا يجوز التقليد في كلا الحالتين.

---

٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٧ ـ المصدر نفسه، ص ٣١٧.
٨ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٦. انظر عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ٣٧، ٨١٠.
٩ ـ المصدر نفسه، ص ٥٥.
١٠ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ١٢٣.

ثم اين الأمان في التقليد والمقلّد لا يأمن من خطأ من قلّده. فمما يدل على فساد التقليد، «ان المقلّد كما يجوز ان يصيب فقد يجوز ان يخطيء وليس في حليته ولا في احواله ما يقتضي كونه مصيبا، فيجب كما لا يحل للانسان ان يعتقد الشيء تبخيتاً لانه لا يأمن من كونه خطأ، فكذلك القول في التقليد»[11].

ب ـ حد العلم:

بيّنا ان شيوخ الاعتزال اثبتوا جميعهم حصول العلم اليقيني. بيد أن الامر الذي يهمنا هو معرفة كيفية تحديدهم للعلم والمعايير التي ترتد اليها اصوله. هل هي راجعة الى مطابقة العقل للواقع فقط، ام ان معقولية الواقع تدخل طرفا مباشرا في كل ذلك؟.

حدَّد الجبائيان العلم «بانه اعتقاد الشيء على ما هو به»[12]، واعتبره العلاّف «جنساً برأسه غير الاعتقاد»[13]. الاّ ان القاضي نقل عنه رأيا ربما يفيد التسوية بين العلم والاعتقاد. اما ابو القاسم البلخي فقد اعتبر ان العلم غير الاعتقاد وان كلاهما جنس بمفرده. وهذا يعود الى اعتباره العلم «علما لعينه»[14]، قاصدا من ذلك انه علم لا لمعنى ونافيا بالتالي وقوعه على وجه من الوجوه. وقول البلخي هذا يؤدي إلى أن تكون العلوم كلها متماثلة وبالتالي يوجب أن لا يكون من جنس العلم ما ليس بعلم كالاعتقاد والظن: أضف إلى ذلك أن مجال الاختيار يصبح معدوماً في عملية قول العلم عن النظر والتي هي عملية إنسانية مرتدة إلى الانسان الفاعل الظان والمعتقد.

والحقيقة ان وجهات نظر المعتزلة اختلفت حول علاقة العلم بالاعتقاد. الاّ ان غالبيتهم جعلت الاعتقاد من جنس العلم لانه «لا يصح ان يكون احدنا عالما بالشيء ولا يكون معتقداً ساكن النفس إليه، أو يكون معتقداً ساكن النفس إليه ولا يكون عالماً»[15]. فما هو الاعتقاد وما هي علاقته بالعلم؟.

الاعتقاد هو القطب الذاتي في المعرفة، اي القطب العائد الى الذات المعتقدة. فالمعتقد انما وصف بذلك لانه «عقد بقلبه ما اعتقده، كما وصف بأنه مضمر او اخبار

---

١١ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٤.
١٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ص ١٣.
١٣ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ١١٨.
١٤ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٨٧.
١٥ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ١١٨.

وقصد لانه اضمر بقلبه الشيء واراده ونواه»[١٦]. فالاعتقاد عائد الى قصد الانسان وارادته. ولكنه وحده لا يكفي في تحديد العلم، لانه اذا نشأ عن تصديق غير جازم فهو اعتقاد «فاسد»[١٧]. واذا كان التصديق غير الجازم راجحا فهو «ظن»[١٨]، وان كان مرجوحا فهو «وهم»[١٩]. واذا نشأ عن تصديق جازم مع مطابقة ولكن بدون سكون خاطر فهو «اعتقاد صحيح»[٢٠]، وليس علما. ولو اقتصرنا في تحديد العلم على الاعتقاد لتساءلنا عن حال المقلد الذي يعتقد الشيء على ما هو به دون ان يكون عالما، وعن حال المبخت ايضا، «قال بعضهم في العلم انه اعتقاد الشيء على ما هو. وهذا بعيد لان المبخت والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به ولا يكونان عالمين، لذلك يجدان حالهما كحال الظان والشاك»[٢١]. اذن ما هو المعيار الذي يجعل الاعتقاد علما؟ هل هي المطابقة مع الواقع ام معنى آخر يستلزم ربط الاعتقاد ومطابقته للواقع بعلاقة جدلية؟.

يبدو ان القاضي عبد الجبّار، وفي مرحلة من مراحل حياته، كان متأثرا بافكار شيخه ابي هاشم فمال الى قصر تحديد العلم بكونه «اعتقادا مخصوصا على وجه مخصوص، فلا يتأتى ايقاعه على ذلك الوجه الا ممن هو عالم به»[٢٢]. وهو يميز هنا العلم من حيث هو اعتقاد مخصوص عن جنس الاعتقاد العام. ولكن هل الاعتقاد المخصوص تكفيه المطابقة مع الواقع لكي يصبح علما؟. ان الاعتقاد قد يطابق الواقع او لا يطابقه، وعلاقته بالعلم في هذا الاطار تكمن في كونه وصفا له لا اكثر ولا اقل. فهو وصف له «من حيث شبه بعقد الحبل واحكامه»[٢٣]. ووصف العالم بانه معتقد يتأتى «من حيث كان العلم الذي به علم اعتقادا»[٢٤]. وهو يوصف بأنه عالم قبل العلم ولا يوصف بأنه معتقد الا بعد اثبات العلم اعتقادا. وعلى هذا يبدو العلم اشمل من الاعتقاد، بحيث ان كل علم هو اعتقاد، ولكن ليس كل اعتقاد علما. فواجب اذن تخصيص الاعتقاد بمعنى لاجله يصبح علما يقينا. هذا

---

١٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٨.
١٧ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٤.
١٨ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
١٩ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٤.
٢٠ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٢١ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ١٧. «البخت اي الحظ».
٢٢ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ١١٨.
٢٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٨.
٢٤ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المعنى هو سكون النفس واطمئنانها الى ما تعتقد «فالعلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم الى ما تناوله وبذلك ينفصل عن غيره. وان كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم الاّ اذا كان اعتقادا ومعتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص»[٢٥].

والملاحظ في هذا التعريف، ان القاضي لم يدخل الاعتقاد في حد العلم مع كونه ضروريا لاكتمال معنى العلم. الاّ انه ليس من الواجب ادخاله في التعريف كما يقول، مثله في ذلك مثل لفظ الحي الذي لا يدخل في تعريف القادر العالم واذ كان واجبا فيهما. لذلك جعل العلم معنى يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب. ويظهر ايضا من هذا التعريف ان القاضي تخطى معنى المطابقة في تحديد العلم لسببين: اولهما، لان القول بالمطابقة بين الاعتقاد الجازم والواقع والتي تخلق سكون النفس، لا يحيط الا بالاشياء. والعلم لا يقتصر على الاشياء فقط، بل يتعداها الى كل ما هو معلوم حتى ولو كان معدوما. فالمعلوم قد يكون شيئا وقد لا يكون، والعلم «يعلم به المعدوم والموجود»[٢٦].

وثانيهما ان جعل العلم معنى يقتضي سكون نفس العالم الى ما يتناوله يؤكد على اهتمام القاضي عبد الجبّار بالمعيارية الذاتية الراجعة الى الانسان. وهنا تبدو العلاقة الجدلية بين العلم من جهة والاعتقاد من جهة ثانية. فالعالم لا يتيقن من صحة علمه الاّ بعد سكون نفسه الى ما يعتقد. كما انه لا يصح ان يكون معتقدا ساكن النفس لمعنى راجع اليه دون ان يكون عالما. فالعلم في نهاية الامر هو «ادراك بالعقل ينتج عن تصديق جازم يتبعه المطابقة وسكون الخاطر»[٢٧] والذي يؤيد جدلية « العلاقة بين الذات المعتقدة والعلم الناتج عن المطابقة وسكون الخاطر، هو ذلك المعنى الذي يرجع الى «الجملة، لانه يعبر عنها بالنفس»[٢٨]، اي الانسان. فمحور الجدلية في العلاقة بين الاعتقاد والعلم، انما يعود الى الانسان جملة، وذلك لتمييزه عن الاعتقاد الراجع الى القلب في الانسان. فلا يصح ان نعلق سكون الخاطر معيارية العلم اليقيني، الاّ في ذلك المعنى الذي يؤدي «إلى سكون النفس بالنفس. . . الا ترى ان الانسان يقول قد سكنت نفسي الى ما قلته، ونفسي في هذا الامر راغبة، او زاهدة. فلذلك صح تعليق السكون بالنفس في تحديد العلم ولم يصح ان يعلق بالقلب»[٢٩].

---

٢٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ١٣.
٢٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٠.
٢٧ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٤.
٢٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٢.
٢٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٢.

ج - معيارية العلم اليقيني:

ان اهمية العلم اليقيني تؤخذ من كونه فعلا خاصا بالانسان يفعله متولدا عن النظر. وهو ايضا عنصر مهم من عناصر تقدير الافعال ونسبتها الى الانسان ومسؤوليته عنها. فنحن من خلال بحثنا عن القدر عند المعتزلة نظرنا الى الانسان كفاعل قادر على خلق افعاله وتقديرها. ولكن هل المعيار النفسي الذي تحدث عنه القاضي عبد الجبّار والذي جعل العلم معنى تسكن النفس اليه يكفي لخلق العلم اليقيني؟ هل العلاقة الجدلية بين الاعتقاد والعلم تؤدي الى اعتبار الذات الانسانية معيارية العلم اليقيني، وهذا بالتالي يؤدي الى انحلال المعرفة الى عملية تقدير ذاتية من الانسان؟.

لا بد لنا هنا من كشف المعيارية الحقيقية التي اعتمدتها المعتزلة لتحديد العلم اليقيني وكيف استقرت في نهاية الامر مع القاضي عبد الجبّار على ازدواجية الذات والموضوع. صحيح ان حقائق الافعال والاعيان انما تكمن في ذواتها وبالاستقلال عنا، وصحيح ايضا ان علمنا بها يكمن في مطابقة اعتقادنا الجازم لهذه الوقائع، الا ان اصل التيقن من صحة هذا الاعتقاد وجعله علما يقينا انما يرتد الى الذات الانسانية وسكون خاطرها. بمعنى اخر ان دورنا في المعرفة لا يقتصر فقط على تقبل حقائق الامور من خارج ومطابقة اعتقادنا عليها. بل نحن وان تلقيناها، الا اننا لا نقتنع بصحتها الا بعد ان نتيقن من ذلك بأنفسنا عندما يسكن خاطرنا اليها.

وهذا ما عبرنا عنه بازدواجية الذات والموضوع في عملية المعرفة عند المعتزلة. فالذات وما تسكن اليه هي المعيار النفسي، والموضوع ومطابقته للواقع هو المعيار الموضوعي. والقول ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، يجعلنا نميز بين الاعتقاد الراجع الى الذات والشيء الراجع الى الموضوع. ولعل الجبائيان قد اختلفا في هذا الموضوع، فقد شدّد ابو علي على الناحية الموضوعية في العلم، وشدّد الابن على الناحية الذاتية.

والناحية الموضوعية تعود إلى المطابقة بين الشيء والواقع، والناحية الذاتية تتمثل بالحالة النفسية التي يشعر بها العالم تجاه تلك المطابقة. فإذا خلت من الاضطراب الذي يقارن الجهل والظن والشك، سكنت إلى تلك المطابقة وأصبح الاعتقاد علماً. كل ذلك يقودنا إلى طرح مسألة مهمة وهي مسألة معقولية الأشياء.

والشيء لغة هو «المعلوم»[٣٠]، والفعل منه شاء يشاء. وقولنا شئت الشيء. . . أي «اردته»[٣١] فمعنى شاء إذن أراد، فيصبح الشيء هو المراد، وكل ذلك يقتضي تدخل عنصر فعالية يعود إلى الذات الفاعلة. لذلك يصبح المعيار الموضوعي للعلم والمتمثل في معقولية الأشياء متضمناً عنصراً يعود إلى الذات الفاعلة. وهو بذلك يتداخل مع المعيار الذاتي المتمثل بسكون النفس إلى هذا التعقل، فالكل يؤلف فعلاً متساوقاً من ذات فاعلة وموضوع معقول ومراد في الوقت نفسه. لأجل ذلك لم يكتف القاضي عبد الجبّار في تحديد العلم اليقيني بالرجوع إلى المطابقة، بل ارتفع به إلى كونه معنى يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله.

وإذا كانت المعيارية النفسية تقتضي حالة من الاتزان الانفعالي في النفس واطمئنانها إلى ما تعلم، فإن هذه الصفة النفسية تعود إلى حال العالم لا إلى حال العلم. وحال العالم تنتج عن تلك المطابقة، أو ذلك الاعتقاد الجازم نتيجة التصديق. والتصديق من صدَّق الشيء أي بيّن صحته وحكم بصدقه. وصدّقه أي «قبل قوله»[٣٢]، وقد نقول، صدقه الحديث أي «انبأه الصدق»[٣٣]، وصدقني فلان «أي قال لي الصدق»[٣٤]. فالتصديق اذن من صدق الشيء لا تعني فقط القبول من خارج، بل هي عملية تصديق ذاتي. هذا التصديق الذاتي إذا كان جازماً ومطابقاً للواقع سمي اعتقاداً صحيحاً عندما تسكن نفس العالم إليه، وبالتالي أصبح علماً يقينياً. وإذا لم تسكن نفس العالم إلى ذلك التصديق الجازم، سمي اعتقاداً صحيحاً وليس علماً يقينياً. وعند حدود الاعتقاد الصحيح يقف المعيار الموضوعي. فإذا لم يساوقه سكون نفس العالم بقي ضمن هذا الإطار. وإذا ساوقه المعيار النفسي بالاطمئنان إليه كان علماً يقينياً.

والواضح من كل هذا ان مساوقة الحالة النفسية للتصديق الجازم هي التي تحدد العلم اليقيني. فإذا لم تكن الحالة النفسية المتزنة مساوقة، فهذا يعني اما أن يكون التصديق غير جازم أي أن هناك امكانية لتصديقه فيكون ظناً، واما أن يكون غير راجح فيسمى وهماً وأما أن يستوي فيه الترجيح وعدم الترجيح فيسمى شكاً[٣٥].

---

٣٠ ـ لسان العرب، مجلد (١)، باب الهمزة، ص ١٥٤.
٣١ ـ المصدر نفسه، ص ١٥٣.
٣٢ ـ لسان العرب، مجلد ١٠، باب الكاف، ص ١٩٣.
٣٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٣٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٩٤.
٣٥ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٤.

لذلك كان للعلم عند القاضي شرطان: أحدهما يعلم به ما حصل في العقل من تصديق جازم مطابق للواقع، والثاني ما يعلم به من حالة العالم النفسية لهذا التصديق الجازم. وبذلك يكون العلم قد ارتفع من حدود المطابقة ليصبح معنى تسكن النفس إليه. ولقد تنبه القاضي عبد الجبّار إلى ما يحمله تعريف العلم بكونه معنى من مخاطر. فقد تسكن نفس الجاهل إلى ما يعتقده دون أن يطلب إزالته، لكونه يجهل انه يجهل. فكيف يمكن لنا ان نميز بين سكون نفس الجاهل وسكون نفس العالم؟.

لقد رد القاضي عبد الجبّار، على اعتراضات أوردها على لسان الجاحظ للتمييز بين سكون النفس الجاهلة وسكون النفس العالمة. فقال، ان تصرف النفس الجاهلة مع سكونها إلى هذا الجهل يختلف عن تصرف النفس العالمة. فالتصديق الجازم أي الاعتقاد الصحيح يملي على صاحبه نوعاً من السلوك متساوقاً معه ومعبراً عن صحته من خلال التوافق مع الواقع الذي كان سبب الاعتقاد. «فإذا رأى النار يتوقاها وإذا رأى الماء يتوقى المشي عليه. . . وإذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده»[٣٦]. وكل ذلك يوجب القضاء بأن العلم الصحيح هو ما اختص بسكون النفس دون أي شيء آخر.

ولكن هناك إشكال آخر طرحه القاضي بنفسه متسائلاً «وهل هذا إلاّ استدلال على ما يتقدم بما يتأخر العلم به عنه»[٣٧]. بمعنى آخر ان نفس العالم لا تسكن إلاّ بعد الحرز من السبع. فيأتي العلم بعد مطابقة الموقف الذي اتخذناه نتيجة تصديقنا الجازم للواقع الذي نحن حياله.

إذن جعل العلم معنى يجب أن يرتكز في الأساس على مطابقة الاعتقاد الجازم والواقع، وهذا ما يعيد تحديد العلم إلى معياره الموضوعي، وهو معقولية الواقع، مع عدم نفي المعيار الذاتي العائد إلى الاعتقاد الجازم. فالنفس الساكنة إلى أن السراب ماء، والصغير كبير والكبير صغير قد تبطل ذلك عندما تتحقق وتتبين الأمر. «فإذا بطل ذلك لأنه وان قدّر ذلك أولاً فهو سيتبينّ عند الفحص وفي المتعقب خلافه»[٣٨]. لأجل ذلك قيل في العلم أيضاً أنه تبينّ وتحقق واستبصار. إذا كان ناتجاً بعد شك. ويسمى العلم تبيناً وتحققاً

---

٣٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٣٦ ـ ٣٧ ـ الواقع ان كل هذا ليس بالمعنى الكامل. ولكن اورده القاضي في سبيل دحض مزاعم الجاحظ وكضرورة لسياق المنهجية في النظرية.

٣٧ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٧٥.

٣٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٣٧.

واستبصاراً. إذا كان مستدركاً بعد شك... ويوصف بأنه فهم وفطنة إذا كان علماً بمعنى الكلام أو ما شاكله. وعلى هذا الحد يقال في الإنسان شعر بكذا إذا فطن به»[٣٩].

ومع أن الجبائي لم يمنع اختصاص العلم بسكون النفس عندما صرّح، بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما، إلا أنه لم يجعل هذه الإمارة دالة على كونه علماً. وهو يعتبر أن فصل العلم من غيره يعود إلى سلامة العلم ونفي التناقض عنه. وفي هذا عودة إلى التأكيد على الناحية الموضوعية بين طرفي العلم، الذات والموضوع. فالعلم يختص بصفة تجعله خلاف الجهل. هذه الصفة ليست عائدة إلى حال العالم بل إلى حال العلم، «لكن المحق ساكن النفس إلى مذهبه للحجج الدالة على صحته، ولأنه يجد في حجج مخالفته عليه ما لا يجد منه خروجاً وهو ثلج الصدر... والحق إنما يأمن أن يكون مبطلاً للحجج الدالة على صحة مذهبه لا لسكون القلب والثقة، وان كان المبطل لا يجوز أن يساويه في ذلك»[٤٠].

ويحاول القاضي أن يجمع بين هذا الاتساق الموضوعي للعلم وبين المعيار النفسي الذي وضعه. فهو يقول أن رأي الجبائي صحيح في حدود معينة، بمعنى أن المساوقة بين العلوم أو بين القضايا تبقى محدودة. فإذا أظهر المحق رأيه وأنكره المبطل، فما هو المعيار الذي نعود إليه. أليس هو الرجوع إلى معيار سكون النفس، «أليس السلامة من الانتقاض قد تصح الجحد فيه؟، فلو ظهر صحة ما ادعاه المحق من ذلك وأنكره المبطل، أليس لا بد من الرجوع إلى النفس وتفحش القول عليه بضرب الأفعال وذكر الشواهد. فكذلك القول فيما اعتمدناه من سكون النفس انه صحيح. وان لم يكن فيه إلا للرجوع إلى النفس والتنبيه على نظائره ورجوع كل أحد إلى نفسه وبيان مفارقة تصرف العالم لتصرف الظان على ما ذكرناه»[٤١].

ويعلل القاضي رجوعه في النهاية إلى اعتبار العلم معنى يقتضي سكون النفس، مع عدم اغفال المعيار الموضوعي، إلى أن الأمر يتعلق بالإنسان المكلّف. فلا يمكن اقناع الغير بالحق اضطراراً لأن ذلك يخرج المكلّف عن وجه تكليفه. فالأساس في التكليف هو الاختيار حتى في علمه بالأشياء. فله أن تسكن نفسه أو لا تسكن دون الجاء واضطرار حتى ولو أدى به الأمر إلى الجهل. «وإنما يلزم المحق إقامة الحجز على المبطل دون قهره على الحق وتعجيزه عن جحد ما يجده في نفسه واضطراره إلى العلم. لأن ذلك مع أنه

---

٣٩ ـ المصدر السابق، ص ١٦.

٤٠ ـ المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

٤١ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٣٩.

ليس في الطاقة يخرج المبطل عن طريقة التكليف. وإذا جاز منه تعالى بينه وبين التمسك بالباطل ليصح التعريض بالتكليف مع قدرته تعالى على جبره وقسره، فما الذي يمنع من أن يكون الواجب على المكلّف تنبيهه على ما لو نظر فيه لأداه إلى القول بالصحيح دون غيره»[٤٢]. وتقرير هذا الكلام أن الله مع قدرته على الجائنا واضطرارنا إلى الحق، إلا أنه لا يكلّف الإنسان ما هو فوق طاقته وقدرته. وعدله يقتضي أن يترك الاختيار حتى يصح التعرّض للتكليف وبالتالي تحمل المسؤولية. فإذا جاز منه أن يخلّي بيننا وبين المعاصي، مع قدرته على جبرنا، فإن تمكينه لنا في العلم يقتصر على تنبيهنا فقط على أنه بإمكاننا إذا نظرنا أن نصل إلى القول الصحيح. وهنا تبرز أهمية النظر وكونه مطلوباً من كل مكلّف حتى يصح تكليفه وتعريضه للثواب[٤٣].

على أن معيار العلم اليقيني، إذا كان معنى نفسياً أو مطابقة موضوعية، مع مساوقة الإثنين بعضها لبعض، فإننا نجد في النهاية أن العلم فعل واقع من الإنسان، ففي كلا الحالتين يكون التصديق تصديقاً لصحة الشيء، وهو ناتج عن فعل ذاتي يرتاح إليه النفس عند مطابقته للواقع.

د ـ اقسام العلم:

اثبتنا فيما تقدم حد العلم اليقيني وحصوله، وبيّنا أيضاً أنه فعل للإنسان. بيد أنه لا بد لنا من التعرض لمادة العلم اليقيني وطبيعة العناصر المكونة لها وكيفية حدوثها، ومن ثم تبيان كيفية تولد العلم من كل ذلك.

قسم المعتزلة العلوم إلى قسمين: العلوم الضرورية والعلوم المكتسبة، وهو تقسيم لا يختلف عند الكثيرين من علماء الكلام معتزلة كانوا أم أشاعرة[٤٤]. فالعلوم الضرورية هي الأساس، بينما العلوم الاكتسابية تأتي نتيجة لغيرها من المعارف.

---

٤٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٣٩.

٤٣ ـ اقرّ المعتزلة بان التكليف العقلي يسبق التكليف السمعي. وهذا يستوجب ان يكون النظر مطلوبا من كل مكلّف. وسنبحث هذا الامر عند تعرضنا لمعنى النظر. وكيفية توليده للعلم.

٤٤ ـ نجد هذه القسمة عند الباقلاني والبغدادي والجويني وهم من الاشاعرة. فالعلوم عندهم تنقسم الى علوم ضرورية وعلوم نظر واستدلال، انظر «البغدادي، اصول الدين»، ص ٨ «الباقلاني، التمهيد، ص ٧، ٩، والجويني الارشاد، ص ١٢».

١ ـ العلم الضروري:

ان الضرورة في أصل اللغة هي الالجاء. وقد ورد في القرآن الآية ﴿إلاّ ما اضطررتم إليه﴾[٤٥] أي «ما ألجئتم إليه»[٤٦]. واصطلاحاً يطلق لفظ الالجاء على «ما هو حاصل فينا لا من قبلنا بشرط أن يكون جنسه تحت مقدورنا»[٤٧]. والحاصل فينا لا من قبلنا هو ما يخلقه الله ونكون نحن قادرين عليه، حتى نستطيع التمييز بين الحركة الاضطرارية والحركة الاكتسابية من جهة وبين ما لا نستطيع فعله كالألوان. لأجل ذلك فنحن وان كنا ملجأين إلى الفعل فيجب أن يكون هذا الفعل مما يقع تحت مقدورنا. «واعلم أن الملجأ إلى الفعل لا بد أن يقع منه ما الجيء إليه، والملجأ إلى أن لا يفعل لا بد من أن لا يفعله»[٤٨]. فوجب إذن أن نأخذ في حد الالجاء أمرين: أولهما أن الملجأ إلى الفعل لا بد أن يقع منه ما الجيء إليه، وهو يختار ما يقتضيه الالجاء. وثانيهما أنه يجب أن يعلم من حاله انه ملجأ إلى ذلك. فما ينبغي أن يعرف في حد الالجاء «أن يقتصر في الملجأ الخروج عند تردد الدواعي بين الفعل والترك فيصير على طريقة واحدة في أنه يجب أن يختار ما يقتضيه الالجاء وان يعلم حاله أن يفعله عند الالجاء أو يكف عنه. فمن جمع هذين الشرطين وصف بأنه الجاء»[٤٩].

وما يميز الملجأ عن المختار الذي تتردد دواعيه بين الفعل والترك، هو ان فعل الملجأ لا يستأهل حكماً، بمعنى أن لا قدر له من حيث انه ليس صادراً عن الإنسان من قبله. بل هو مخلوق فيه ومجبر على فعله شاء أم أبى. «والفرق بينه وبين الفعل الواقع من المختار الذي تتردد دواعيه بين الفعل والترك، انه لا يتعلق به ذم ولا مدح»[٥٠].

وإذا علمنا معنى الاضطرار فعليه يكون العلم الضروري هو العلم الذي ألجئنا إليه، أي أنه لا دخل لنا في حصوله، وإنما هو مخلوق فينا، بحيث لا يمكننا نفيه بوجه من الوجوه. «وقد حد العلم الضروري بأنه العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس

---

٤٥ ـ سورة الانعام، آية ١٩.

٤٦ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٨.

٤٧ ـ المصدر نفسه، ص ٤٩.

٤٨ ـ عبد الجبّار، متشابه القران، ج ٢، ص ٧١١.

٤٩ ـ المصدر نفسه، ص ٧١٢ و٧١٣.

٥٠ ـ المصدر نفسه، ص ٧١٣.

بوجه من الوجوه وهذا صحيح»[51]. والعلم الذي يتعذر انتفاؤه هو الـذي يقع دون قصـد إليه، لأن العلم المقصود هو الذي «طريقه الاستدلال»[52].

وفي حـال العلم الضروري لا نملك أن لا نعلم كـما لا نستطيـع نفيه بـالاستدلال، «وقد بينا من قبل انه يعلم باضطرار مقارنة حال من يصح الفعل منه لمن يتعـذر عليه وان الجماد لا يصح منه الفعل ولا يكون قاصدا» .

ومن صفات العلم الضروري، انه لا تجوز فيه الشبهة ولا يـزيله الاعتقاد الفـاسد، لذلك نقول أن هذا النوع من العلوم لا يدخـل تحت التكليف، بل يكـون تمكيناً للمكلّف عر طريق الاعلام واللطف. «وهذا الذي يخلقـه الله فينا هـو الذي يعبـر عنه بـالضروري ولا بـد من أن يتقدم التكليف ببـاقي العلوم والأعمـال ويجـري مجـرى التمكـين والاقـدار والىطف. لانـه كـما لا يتم التكليف إلا بهـذه الأمـور فكـذلـك لا يتم إلا بتقـدم هـذه العنوم»[53].

والعلم الضروري ينقسم بحد ذاته من حيث مادته ومن حيث طرق حصوله فينا إلى قسمين: بديهيات ومدركات.

- **أما البديهيات:**

فهي المعـارف المباشـرة التي تحصل فينـا ابتداء دون تـوسط الإدراك. وهو مـا نسميه بالضروريات العقلية أو «الجملة التي إذا حصلت في الحي منا كان عاقلاً»[54]. وهي تسمى أيضاً «كمال عقـل على جهـة الاصطلاح، من حيث كـان التكليف يحسن عندهـا. ويصح

---

٥١ ـ المصدر نفسه، ص ٧١٣.

٥٢ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٩.

٥٣ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١٢، ص ٦٣.

٥٤ ـ عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٦.

لم يبق تعريف المعتزلة للعلم الضروري مميزا بين علماء الكـلام، فالى نفس التحـديد ذهب الكثير من الاشاعرة. فقد عرّفه الباقلاني بانـه «العلم الذي يلزم نفس المخلوق لـزوما لا يمكنـه معه الخـروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الاثبات فيه». انظر الباقلاني، التمهيد، نشره مكارثي، ص ٧.

امـا الجويني فقـد ذهب الى تصنيف العلوم على اسـاس العلم القديم والعلم الحـديث. وجعـل الاول صفـة للباري تعالى والثاني قسمه الى ضروري بديهي وكسبي.

٥٥ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٨٦.

منه (المكلّف) النظر والاستدلال إذ حصلت له»[56] هذه الجملة المخصوصة التي يتميز بها العاقل من الجاهل، هي كالعلم «بان الذات أما أن يكون موجوداً أو معدوماً، والوجود اما قديم واما محدث»[57].. وقد تشمل أيضاً معرفة تعلق الفعل بالفاعل، وهذا هو الأصل في الدلالة على أننا فاعلون لأفعالنا، «كالعلم يتعلق الفعل بفاعله وما يتصل بذلك من حسن وقبح وغيرها»[58]. فمن بديهيات العقل مثلاً أن نعلم وجوب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن وكل ذلك على وجه الاجمال. بمعنى آخر ان ما يصح أن نعرفه ابتداء هو أن الكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر قبيح، لا ان نعلم قبح كذب بعينه، لأن ذلك مما يؤخذ استدلالاً. فقبح كذب بعينه هو علم اكتسابي يحصل عقلاً بعد أن تحصل «هذه العلوم (البديهيات) له فيقيس عليها غيره»[59].

هذه الأوليات العقلية التي تعد أساس العقل، وان كانت تحصل فينا ابتداء وبلا واسطة إلا أنها ليست حاصلة قبل العلم بالمدركات الجزئية المفصلة. فهل تكون اذن ناتجة عن هذه المدركات الجزئية وبالتالي مجرّدة من التجربة الإنسانية؟ يوضح القاضي عبد الجبّار هذا الأمر فيقول، ان العلم بهذه الأوليات «وان قلنا انها مما يقع ابتداء في العقلاء، لا لأنها توجد ابتداء قبل العلم بالمدركات، ولكن لأن العلوم المتقدمة لا تكون طريقاً لها»[60] وهذا فصل بين ما نعلمه بالإدراك فلا يكون إلاّ «مفصلاً»[61]، وبين العلم بالبديهيات الذي لا يكون «إلا مجملاً»[62] فالإدراك إذن ليس طريقاً للعلم بالأوليات بل هي مما يقع اضطراراً.

ولكن كيف نفسر قوله «ان العلم بقبح الفعل المختص ببعض الصفات على جهة الجملة إنما يحصل ضرورياً إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه... ألا ترى أن العلم بقبح كذب مخصوص وبقبح الظلم وتكليف ما لا يطاق إلى ما شاكله إنما يصح كونه ضرورياً من حيث أمكن معرفة تفصيل ذلك على بعض الوجوه، وصح اختبار حاله فيعلم باضطرار قبح الآلام دون بعض على الجملة... ولذلك لم يصح

---

٥٦ ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها

٥٧ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥١. والمغني، ج ١١، ص ٣٨٤، وج ١٢، ص ٦٦.

٥٨ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥١. والمغني، ج ١١، ص ٣٨٤، ج ١٢، ص ٦٦.

٥٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٨٤، ١٩٨، ج ١٢، ص ٦٦.

٦٠ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٦٦.

٦١ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٦٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العلم بقبح شهوة القبيح وحسن شهوة الحسن ضرورة، لما لم يكن له في الشاهد نظير يعرف بالعقل على جهة التفصيل»[٦٣]. هل يعيدنا هذا الكلام إلى اعتبار الأوليات ناتجة عن التجربة، وبالتالي تصور العقل وكأنه ورقة بيضاء وقدرة في الحقيقة على تجريد الأوليات من الجزئيات وبالتالي خلق العلم الضروري من الإنسان. بغية توضيح هذا الأمر لا بد من أن نقرن هذا النص الذي أوردناه بنص آخر أورده القاضي حول تحديده لمعنى العقل حيث يقول: «واما من قال في العقل انه قوة، فإن اراد به انه لولاه لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤديان إلى العلوم فشبّهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكن بها من الفعل فهو مصيب في المعنى وان وضع اللفظ في غير موضعه. وان اراد ان العقل قدرة في الحقيقة، وان كان قدرة على العلوم التي تحصل للعاقل فيجب الا يمتنع ان يكون عاقلاً وان لم يحصل عالماً لهذه المعلومات. بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدمة للفعل. وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول. وثبت بهذه الجملة أن العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة»[٦٤]. أن مقابلة هذين النصين لا تجعلنا نذهب إلى اعتبار صفة الضرورة في الأوليات ناتجة عن العلم بالمدركات الجزئية المنفصلة. بل اننا نتأول قول القاضي «ان العلم بقبح كذب مخصوص وبقبح الظلم... إنما يصح كونه ضرورياً من حيث امكن معرفة تفصيل ذلك على بعض الوجوه وصح اختبار حاله»[٦٥]، بما معناه، أننا لا نقطع بصحة هذه الضرورة مع كونها حاصلة، إلا بعد أن نتيقن منها عبر العلم بالتفصيلات، والاختبار. فدورنا إذن ليس خلق العلم الضروري، بل تقبله بعد التيقن من صحته عبر العلم بالمدركات. أضف إلى ذلك أن العلم «بوجود المدركات إنما وجب تقدمه لأنه من كمال العقل، ولأنه أصل للعلم بما قدمناه، لأنه لا طريق إليه»[٦٦]. فالعلم بالمدركات إنما يعتبر من باب العلم «بأصول الأدلة»[٦٧] وهي أيضاً من ضمن ما يعد في أصل كمال العقل.

---

٦٣ - عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ١٩٩.

٦٤ - عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٧٩.

٦٥ - المصدر نفسه، ص ١٩٩.

٦٦ - عبد الجبار، المغني، ج ١٢، ص ٦٧

٦٧ - عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ٢، ٢٥٨، أ. مذكورة في شرح الاصول الخمسة، هامش ص ٥٠، مذكورة ايضا في نظرية التكليف، لعبد الكريم عثمان، ص ٦١.

ذهب حسني زينه في كتابه «العقل عند المعتزلة، بيروت، دار الافاق الجديدة، طبعة ثانية، د. ت» ص ٦٥، الى القول، بان البديهية العقلية ليست ضرورية الا اذا امكن الوصول الى الموضوع الجزئي الذي تتعلق به. وهكذا تبدو البديهيات العقلية وكأنها مجردة من التجربة. وهذا ما يجعل العقل عند القاضي قدرة=

ـ ومن البديهيات الحاصلة فينا ابتداء ما يتعلق بشعورنا «كالعلم بأحوال انفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك»[٦٨]. هذا النوع من العلم لا يتم فينا بواسطة عن طريق الإدراك، بل هو حاصل مباشرة حين يتساوى مع الإدراك في القوة والوضوح. «اعلم أن الناظر يجد نفسه ناظراً لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظراً وبين سائر ما يختص به من الأحوال. كما يعقل الفرق بين كونه معتقداً ومريداً. ولا شيء أظهر مما يجد الواحد منا نفسه عليه لأنه في حد حكم المدرك في قوة العلم به»[٦٩].

المدركات:

وهي على نوعين: ما يعرف بالإدراك وما يعرف بالعادة والاختبار.

ـ اما الادراك، فهو طريق للعلم في حال كون المدرك اختص بجملة العلوم المخصوصة أي بتوافر الأوليات البديهية، وفي حال كون المدرك واضحاً وجلياً. «ان الإدراك طريق للعلم إذا كان المدرك عاقلاً واللبس عن المدرك زائلاً»[٧٠]. من هنا يتضح لنا شرطان في عملية الإدراك: أولاً وضوح المدركات، ثانياً كمال عقل المدرك. وهذا يعني تداخل المعيارين الذاتي التابع للمدرك والمتمثل بكمال العقل، والموضوعي التابع للمدركات والمتمثل بالجلاء والوضوح. وتساوق المعيارين هو الذي يؤدي بنا في نهاية الأمر إلى اليقين الاستدلالي. والإدراك قد يكون صحيحاً وان لم يؤد إلى كونه علماً. فالإنسان عندما يعتقد أن السراب ماء ثم ينكشف له خلاف ما أدركه واعتقده، فإدراكه صحيح وان كان اعتقاده خطأ. فالإدراك في الحقيقة لا يخطيء إنما المدرك هو الذي يخطيء، «لأن نفسه لا تسكن إلى أن ما رآه ماء وإنما تشاهده بصفة الماء تشبهه به في البياض واللمعان واضطرابه في الموضع الذي أدركه. فما أدركه صحيح وان اخطأ في اعتقاده ماء. وليس كذلك ما نعلمه من كون الماء ماء عند مشاهدته له. . . وبينا أن الإدراك في الحقيقة لم يخطيء وإنما اخطأ المدرك في الاعتقاد عنده»[٧١].

= في الحقيقة باستطاعتها خلق العلم الضروري. وظننا ان هذا تأويل خاطيء منه. وما يدحض هذا ما ذكره القاضي في المغني، ج ١٢، ص ٦٦ ـ ٦٧ ـ وج ١١، ٣٧٩.

٦٨ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٠.

٦٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٥.

٧٠ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧١ ـ عبد الجبّار، مغني، ج ١٢، ص ٤٥.

والإدراك إذا عرّي عن حكم كان «تصوراً»[٧٢]، وان لم يعرّ «فتصديق»[٧٣] وإذا كان الإدراك تصديقاً جازماً يتبعه سكون خاطر ومطابقة للواقع أصبح علماً. أما إذا كان التصديق غير جازم، أي إدراكاً راجحاً، فهو «ظن»[٧٤]، وإن كان مرجوحاً فهو «وهم»[٧٥]. وان استوى الحال «فشك»[٧٦]. فحالات الشك والظن والوهم ان هي إلا عمليات إدراك غير جازمة ولا يمكن أن ينتج العلم إلا عن إدراك جازم يتبعه سكون النفس. ولكن قد يحصل أن يخطيء العقل في استقراء ما نقلته إليه الحواس فلا تطمئن النفس إلّا بعد المشاهدة ثانية وإعادة الاستقراء.

أما ما يعرف بالاختبار والعادة، فهو العلم الحاصل عندنا من خلال إدراك أشياء وأشخاص وعلاقات العالم الخارجي. فنحن نعرف أحوال الناس بالمخالطة «فالعربي يعرف مقاصد العربي بالاختبار. . . ويعرف الأخرس بالإشارة من حال صاحبه ما لا يعرفه غيره لانه اختبر من ذلك ما لم يختبره غيره، والوالده ربما عرفت من اغراض الصبي الصغير ما لا يفهم من القول وما لا يعرفه غيرها لفضل اختبارها»[٧٧]. كل هذا يقع فينا باضطرار لا باستدلال وان كان طريقه الواسطة.

بيد أن القاضي عبد الجبّار فصل في العلوم الضرورية التي تحصل فينا بواسطة، «بين ما يحصل فينا عن طريق. . . وما يحصل فينا عما يجري مجرى الطريق»[٧٨]. فالنوع الأول هو العلم بالمدركات الواردة عن طريق الحواس، فالإدراك طريق إليه. وهذا الطريق ليس من فعلنا بل يتم مباشرة ودون توسط نظر أما ما يجري مجرى الطريق فهو «كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال ويجري مجرى الطريق إلى العلم به»[٧٩].

مثال ذلك العلم بأن الله قادر ومريد. والذي جعل القاضي يفرّق بين الطريقين هو ان العلم الذي طريقه الإدراك يجوز أن يبقى مع انعدام الطريق إليه. فيجوز أن يخلق الله فينا العلم بالمدركات دون طريق الحواس، بينما لا يخلق الله فينا العلم بالحال دون العلم بالذات. «أما ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق، ولهذا يصح منه تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات من

---

٧٢ ـ ٧٣ ـ ٧٤ ـ ٧٥ ـ ٧٦ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٣ ـ ٥٤.
٧٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٦، (تحقيق امين الخولي، القاهرة، طبعة ١٩٦٠) ص ٣٧.
٧٨ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٠.
٧٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه وجارياً مجرى الطريق إليه»[٨٠].

يتضح لنا من خلال هذا العرض للعلم الضروري أنه مقابل للعقل الغريزي عند الفلاسفة أو للعقل بالقوة الذي حصل فيه استعداد لتقبل المعارف الاستدلالية. صحيح أن هذه العلوم الأولية هي فيض من العقل الفعّال على عقل الطفل حال الولادة عند الفلاسفة، وهذا ما يجعل العقل قوة على اكتساب العلوم، إلا أن الأمر يختلف مع القاضي عبد الجبار. فإذا كان العلاّف قد جعل العقل قوة على اكتساب العلوم، فالقاضي لم يميز بين العقل وهذه العلوم الأولية. وهو لم يذهب إلى الفصل بين العقل والعلوم الضرورية، بل جعل العقل هو جملة هذه العلوم المخصوصة المخلوقة فينا من خارج. كل ذلك لجعل هذه العلوم متعلقة بالإنسان من حيث انه يبتدئها بابتداء أسبابها مع كونها حاصلة فينا من قبل الله. هذه العلوم لا يصح ان تدخل تحت التكليف، من حيث انها لا تتعلق بإرادة الإنسان وقصده بل تحصل بالاستقلال عنه. فالعلم الضروري هو قدرة تحقيق للعلوم الاستدلالية، ومثل هذا العلم لا يصح من القادر بقدرة بل من القادر لذاته لكونه يفعل على جهة الاختراع[٨١].

- العلوم المكتسبة:

هي العلوم التي تدرك بواسطة نظر، «مما يدرك بالعقل قد يكون... بواسطة نظر كالاستدلاليات»[٨٢]. والاستدلال من الدليل، والدليل لغة «هو المرشد والعلامة الهادية»[٨٣]. وفي الاصطلاح نطلقه على «ما به الارشاد النظري، ويمتنع معرفة ما لا يدرك ضرورة بلا دليل لعدم الطريق إليه»[٨٤]. لذلك كان الاستدلال هو «التعبير عما اقتفي اثره وتوصل به إلى المطلوب ويسمى ذلك التعبير دليلاً. وصحته أن طابق الواقع ما توصل به إليه، والا فشبهه»[٨٥]

يتضح من هذا أن العلوم المكتسبة هي التي تنتج عن غيرها من العلوم وتقوم على

---

٨٠ - عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٠.
٨١ - سوف نبحث هذه النقطة في مكان اخر للتمييز بين علم الله وعلم الانسان. راجع ص ١٨٧.
٨٢ - القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٣.
٨٣ - القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٧.
٨٤ - (٣) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٨٥ - عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٦٨.

أساس النظر. وكل ما احتيج فيه إلى تقدم فكر والتأمل فهو من العلوم النظرية الاستدلالية. وتشكل العلوم الضرورية الأصل والعلوم الاستدلالية الفرع. فالعلم الكلي والمجمل هو الضروري، والعلم بالتفصيل هو المكتسب. مثال ذلك أن معرفة قبح القبيح وحسن الحسن بالإجمال تقع ضرورة. ويقع الاستدلال على قبح ظلم بعينه استناداً إلى تلك المقدمة الإجمالية.

بيد أننا نستطيع مع القاضي عبد الجبار أن نعرّف العلم المكتسب من عدة نواحي:

ـ من جهة منهجية الطريقة في الاستدلال على العلوم المكتسبة، «فلا شيء من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر»[٨٦].

ـ من حيث الموضوع الذي يتناوله العلم الاستدلالي وهي جزئيات الوجود كعلمنا أن زيداً من الناس قادر. فالعلم «بان الانصاف لم يقع من زيد ضروري، وان كان ما يتقدمه من العلم بانه قادر لا يكون إلا مكتسباً، كما ان العلم بأن الحجر لم يتحرك ضروري وان كان العلم بان الذي لم يحركه قادر على ذلك مكتسب»[٥]. فالعلم بحسن الانصاف جملة، هو من العلوم الضرورية اما العلم بان زيداً قادر على فعل انصاف بعينه، فهو علم تفصيلي يحصل مكتسباً.

ـ من حيث أن العلوم المكتسبة فرع يستند إلى أسس العلم الضروري. فالعلم بأن الفعل قبيح على وجه معين، يستند إلى العلم الاجمالي الضروري بقبح القبائح وحسن المحسنات. فالعلوم «يتعلق بعضها ببعض لخلال منها ان الطريق الواحد قد يجمعها. فمتى جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها. ومنها أن بعضها قد يترتب على بعض ويكون أصلاً لها، حتى لا يصح حصول الفرع إلاّ مع الأصل»[٨٧]. هذا الأمر عائد إلى أن العلوم جميعها ضرورية ومكتسبة لا تتميز بالعدد، بل بالصفة. فالأولى تختص بصفة الجملة والثانية تختص بصفة التفصيل.

والتفصيل المكتسب يرتكز إلى أسس الجملة الضرورية. وهكذا يبدو لنا أن العلم المكتسب ان من حيث منهجيته ومادته أو من حيث أصوله إنما يرتد إلى النظر الذي هو

---

٨٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، (تحقيق د. احمد فؤاد الاهواني، القاهرة، ١٩٦٢) ص ٤٥.

٨٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

يقول الحاكم الجشمي في تفسيره الاية (فلينظر الانسان مم خلق) سورة الطارق، آية ٥ انها تدل على وجوب نظر الانسان في نفسه وتراكيبة وصورته وتنقله من حال الى حال ليعلم ان له صانعا ومدبرا. الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القران ص ١٩٧.

فعـل النفس. وقبل أن نعـرض لماهيـة النظر وكيفيـة توليـده للعلم، لا بد من أن نعـرض لنوعي المعرفة بطريق الحس والعقل.

أ ـ المعرفة الحسية:

لقد أفردت المعتزلة للمعرفة الحسية ولدراسة الحواس وتأثيراتها مكاناً مهما في ابحـاثها التي تناولت فيها الإنسان من حيث كونـه عالمـاً بعلم. لقد جعلت الحـواس عيون الاخبـار لملكة العقل. وإذا كانت المعرفة بالشيء تكمن في الاطمئنان والسكون إليه، فإن الإنسـان «قد تسكن نفسه إلى ما يعلمه ويدركه ويحسه دائماً»[٨٨]. لكن هل الحواس هي التي تدرك؟ في الحقيقة أن الحواس تنقـل إلينا الأشيـاء على مـا هي عليه دون الحكم عليهـا. وهي «لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته»[٨٩].

ولقد اختلف أهل الاعتزال حول طبيعة الإحساس ونوعيته وكيفيـة حصولـه. ويعود اختـلافهم هـذا إلى اختـلاف نـظرتهم إلى الأجسـام والأعـراض، أي نـظرتهم إلى الأمـور الطبيعية، فمثبتو الأعراض ومنهم العلاّف وعبد الجبار، يعتبرون أن الحواس «اعراض غـير البدن»[٩٠] تحل فيه. فالإدراك عنـدهم تابـع للحواس، أي «أن العلوم الحسيـة مدركـة من جهة الحواس الخمسة»[٩١]. وأما الذين نفوا الأعراض، فقد اعتبروا أن الادراك الحسي تابع للنفس المدركة عبر الحواس. فالنفس «تدرك المحسوسات من هـذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين»[٩٢].

بيد أن لكل حاسة عملاً خاصاً بها، أو لنقل يقابلها محسوس خاص بها. وإذا كانت الحاسة كما عرّفها القاضي بأنها «بنية مخصوصة»[٩٣]، فـانها تدرك المحسـوسات كـما هي عليه في نفسها «وكذلك تحصل لنا عند الادراك بما هي عليه»[٩٤].

---

٨٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٤، (تحقيق د. محمـد مصطفى حلمي ابـو الوفـاء تفتازاني، القـاهرة المؤسسـة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٥) ص ٧٢.
٨٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٥٦.
٩٠ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٣٩.
٩١ ـ البغدادي، اصول الدين، ص ٨.
٩٢ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٣٩.
٩٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٤، ص ٣٨.
٩٤ ـ المصدر نفسه، ص ٨٤.

والحواس عند غالبية المعتزلة اجناس مختلفة، ولكنها ليست مخالفة لبعضها. يقول العلاّف أن كل حاسة «خلاف الأخرى ولا نقول مخالفة»[٩٥]. فالاختلاف في أحكام الحواس لا يعود إلى جنسها بل إلى اختلاف المؤثر. ولو كانت كل حاسة مخالفة للأخرى لاستحالت المعرفة الحسية، لأن كل تأثير خارجي على حس ما يكون في هذه الحالة متناقضاً مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس أخر. لذلك اعتبر القاضي عبد الجبّار، ان أحكام الحواس كلها متشابهة. وان كل حاسة من المحسوسات تأخذ ما يناسبها في جنسها.

لكن إذا كان علم الحواس هو نقل التأثيرات الخارجية فكيف تصبح هذه التأثيرات عند دخولها وانسيابها عبر الأعصاب، هل الاحساس هو الإدراك والعلم؟ وهل التأثيرات الواقعة على الحواس هي التي تؤلف المعرفة الحسية؟.

ان الإحساس عملية إدراك، وذلك لا يتم عن طريق الحس بل عن طريق العقل. والحواس تنقل إلينا الأشياء بما هي عليه، بينما الحكم هو عمل الإدراك العقلي. «فالمعتبر هو العلم بالمدركات والعلم المتقرر في العقول باضطرار أو المكتسبة عن نظر»[٩٦]. فالحاسة يحتاج إليها في الإدراك فقط ولا معتبر في ذلك انها مؤدية للعلم. فالحاسة «لا يصح أن تكون طريقاً للعلم إلا على ما نقول منه انه يدرك بها الشيء فيعلمه من حيث كان مدركاً، لأن كونه مدركاً وعالماً يرجع إلى الحي وما يختص به الحاسة من صفات المحل»[٩٧]. فكما أننا نحتاج إلى الآلة في بعض الأفعال، فكذلك الأمر مع الحواس في الإدراك.

وأبو علي الجبائي يميز بين تأثير المحسوس وإدراك الحاس لهذا التأثير فيقول: «ان الشم واللمس والذوق ليس بإدراك للملموس والمذوق والمشموم. وان الإدراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم»[٩٨]. لكن النظام حلّ مشكلة انتقال التأثير الخارجي إلى احساس داخلي، حسب نظريته الطبيعية التي تعتبر ان كل ما عدا الحركة جسم. فالمحسوسات على اختلافها كالألوان والطعوم والأصوات والآلام هي أجسام لطيفة. وبالتالي لا يكون إدراكها إلا بالحس حيث تتغلغل في مسام الحواس فتدرك. فالمعرفة الحسية تحدث بمداخلة الحاسة في المحسوس عندما «يطفر البصر إلى المدرك

---

٩٥ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٤٠، انظر، البير نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ١٢ ـ ١٣ ـ وعبد الكريم عثمان نظرية التكليف ص ٦٧.

٩٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٥٧.

٩٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٤، ص ٣٣.

٩٨ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٤٣.

فيداخله. . . والإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة»[٩٩] وعلى هذا فهناك أمور لا يمكن معرفتها عن طريق الحواس عند النظام، وهي تلك التي لا يجوز عليها المداخلة ولا يمكن للحس ادراكها. مثال ذلك معرفة الحركة والقديم، وهي أمور لا تعرف إلا «بالقياس والنظر دون الحس والخبر»[١٠٠].

ومن المعتزلة من ميّز بين الجواهر والأعراض، واعتبر أن هذه الأخيرة فقط هي موضوع الإحساس وان الحس مهيأ بطبعه لتقبل هذه الأعراض. فالإدراك الحسي، «لا يقع باختيار ولكنها فعل طباع. . . انه فعل لمحله الذي هو قائم به»[١٠١].

وينكر معمّر ان يكون فعل الإحساس الحال فينا هو من عند الله. فالله لا يفعل الأعراض ولا يوصف بالقدرة على عرض، بل السمع فعل السميع وكذلك البصر، «والحس فعل الحساس»[١٠٢]. أما العلاف فقد رأى أن ادراك المحسوسات يتم بتدخل الهي. فاللذة والارابيح والطعوم والحرارة. . . كلها من فعل الله نسبحانه. وكأنه لم يستطع أن يتبيّن كيفية انتقال المحسوس من كونه تأثيراً خارجياً على الحس إلى كونه شيئاً محسوساً أي مدركاً بالذهن. وهو لم يفسر المعرفة الحسية تفسيراً نفسياً فابتدع القول بتدخل الهي في عملية ادراكنا للمحسوسات[١٠٣].

ويعتبر القاضي عبد الجبار أن الحواس ليس بإمكانها إدراك خاصية الشيء بل أنْ إدراكها لا يتعدى معرفة ظواهر الأشياء. والمعرفة الحسية، أي «ما يعطينا الإحساس، مع وجود كمال العقل والآلات في الأفعال هي طريقنا للعلم»[١٠٤]. فالتأثير الحسي على الحواس لا ينتج معرفة، بل يصدر عنه إدراك هو طريق المعرفة. والحاجة إلى الحواس كالحاجة إلى الآلة، لأنه «لو صح أن يقال انه يصح أن يرى لا بحاسة لصح أن يقال انه يفعل الكلام والكتابة والمشي بلا آلة»[١٠٥].

---

٩٩ ـ المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

١٠٠ ـ البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت، منشورات دار الافاق الجديدة ١٩٧٣) ص ١٢٥.

١٠١ ـ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣٨٢، هذا قول معمر بن عباد، وهو من القائلين بالطبع.

١٠٢ ـ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٠٥.

١٠٣ ـ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ٦٩.

١٠٤ ـ عبد الجبار، المغني، جـ ٤، ص ٣٦

١٠٥ ـ المصدر نفسه، ص ٣٤.

خلاصة القول، ان الإدراك الحسي هو أوضح طريق للعلم بالأشياء عند القاضي عبد الجبار، لأن «المدرك إذا عرف شيئاً استغنى عن الدليل، لأن نهاية ما يبلغه المستدل على اثبات الشيء أن يرده إلى المدرك»[١٠٦]. لذلك فهو من العلوم الضرورية. ومهما اختلفت نظرة المعتزلة في كيفية تحويل المحسوس إلى معقول، فإن الذي يهمنا هو معرفة دور الإنسان في كل ذلك. فمع القول بالتدخل الإلهي في هذه المعرفة عند العلّاف، والقول بالتولد على رأي بشر وبالطبع على رأي معمر والجاحظ، وبالتعقل على رأي النظام، الّا أنهم ارجعوا مباشرة أسباب كل ذلك إلى الإنسان. فالحواس وهي وان كانت لا تولد علماً فهي الطريق إلى الإدراك وعن الإدراك ينتج العلم.

ب ـ المعرفة العقلية:

ان معرفة كيفية تحول المحسوس إلى معقول ينتج حكماً عن تصور محدد لمعنى العقل عند المعتزلة. ويجب أن ننتبه إلى أن التصور عادة يسبق التحديد، «فالشيء يعقل أولاً ثم يُحَد»[١٠٧]. اضف إلى ذلك أن الحد لغة «هو طرف الشيء وشفره، نحو السيف والمنع»[١٠٨]، واصطلاحاً هو «قول يشرح به اسم أو تتصور فيه ماهية»[١٠٩].

ومن استعراض تعريفات العقل عند بعض المعتزلة، نستقرىء تصوراتهم التي بنوا عليها هذه التعريفات. فالعلّاف يعرّفه بانه «علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض وما أشبه ذلك ومنه القوة على اكتساب العلم»[١١٠]. والواضح من هذا التعريف أن العقل هو جملة العلوم الإضطرارية أي الفطرية الحاصلة فينا بمعزل عنا. ويصبح العقل بعد ذلك قدرة على تحصيل العلم الاكتسابي، أي يصبح الإنسان مقتدراً بالعقل على الاستدلال.

وقد أثار تحديد العلّاف هذا للعقل واعتباره إياه قوة، لبسا عند القاضي عبد الجبار، فرفض أن يكون العقل قوة بمعنى القدرة الفعلية في الحقيقة أي «قدرة على العلوم التي

---

١٠٦ ـ عبد الجبار، المغني، جـ١٣، (تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٢)، ص ٢٣٠

١٠٧ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٦٦.

١٠٨ ـ القاسم بن محمد علي، كتاب الاساس، ص ٦٢.

١٠٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١١٠ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨٠. (وللعقل أيضاً وظيفة عملية اخلاقية بالاضافة لوظيفته النظرية هذه. راجع الباب المتعلق بأحكام الأفعال).

تحصـل في العـاقـل»[111]، فيتـأتى عن ذلـك «ان يكـون عـاقـلاً وان لم يحصـل عـالمـاً بالمعلومات»[112]. وهذا يعني بتقدير القاضي أن يصبح الإنسان هو خالق العلم الضروري.

وهذا أيضاً ما حدا بالجبائي إلى تعريف العقل بأنه هـو «العلم... وان هذه العلوم كثيرة منها اضطراراً، وانه قد يمكن أن يدركـه الإنسان قبـل تكامـل العقل فيـه: بامتحـان الأشياء واختبارها والنظر فيها وفي بعض ما هو داخل في جملة العقـل كنحو تفكـر الإنسان إذا شاهد الفيل انه لا يـدخل في خـرق ابرة بحضرته. ومن لم يمتحن الأشيـاء فجائـز أن يكمل الله سبحانه له العقل ويخلقه ضرورة... ومنع صاحب هذا القول أن تكون القدرة على اكتساب العلم عقلاً»[113]. والملاحظ أن الجبائي أيضاً تحـاشى نفس الأمر الـذي التبس على القاضي فيما بعد، فلم يميز بين العقل وجملة العلوم الضرورية ومنع أن يكـون هو قـوة على تحصيلها.

أمـا المراد بقـول أبي علي في تحـديد العقـل بانـه «هذه العلوم... وانـه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكـامل العقـل فيه: بـامتحان الأشيـاء واختبارهـا»[114] فهو تقـرير حـد البلوغ. فتعريف العقل عند الجبائي الغـاية منـه معرفـة حد البلوغ لجـواز تكليف الإنسان عند تكامل عقله. والجبائيان التزماً في تقرير حد البلوغ واكتمال العقل المعيار الشرعي على ما نقله عنهما القاضي عبد الجبّار. لذلـك جوزّا بـالتالي «ان من ليس بعـاقل قـد يعلم قبح القبيح»[115]، أي أن واحدنـا قد يعلم قبـح القبيح جملة ولا نجـوزّه عاقـلاً من ناحيـة عدم بلوغه السن الشرعي. لا من ناحية انه لم تحصل له الضروريـات العقلية. لأن تفسـير قول الجبائي بمعنى انه يمكن أن ندرك الضروريات قبل حصولها فينـا اضطراراً يخـالف قولـه بأن كمال العقل هو العلوم الضرورية. اذن جائز على مذهب الجبائي أن يحصـل كمال العقـل بالعلوم الضرورية ولم يصل المكلّف بعد إلى سن البلوغ الشرعي، فلا نجوّزه عاقلاً. وعلى هذا يكون ادراكنا لهذه الأوليات حاصلاً بعد اختصاصنا بعلوم الجملة اضطراراً وقبل بلوغ

١١١، ١١٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٧٩.

١١٣ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨٠.

١١٤ ـ يعتبر حسني زينه، ان الهاء في يدركه ترجع الى العلوم الضروريـة لا الى البلوغ كما يتـوهم القارىء فيجب اذن ان نفـرأ يدركهـا ونحن نثبتهـا كـما وردت ونـرجعهـا الى البلوغ، لان القصـد من هـذا القول، ان الانسان قد يدرك البلوغ اي تحصل له العلوم الضرورية حتى قبل ان يتكامـل عقله من حيث المعيـار الشرعي. فمـع حصول الضـروريات فيـه وقبل بلوغ السن الشـرعي باكتمـال العقـل يستطيع ان يمتحن الاشياء ويختبرها (العقل عند المعتزلة، ص ٤٠).

١١٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ١٧٦.

كمال العقل من حيث التحديد الشرعي. فالضروريات حاصلة وواقعة بالاستقلال عنا، إلا أن أمر التيقن من صحتها ومطابقة علمنا التفصيلي لها يرتد إلى الامتحان والاختبار الإنساني.

وإلى رأي قريب من هذا ذهب القاضي عبد الجبار عندما عرّف العقل بأنه «هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلّف، صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلّف»[116]. والملفت للنظر في هذا التعريف عدة أمور:

- أولها: انّ القاضي لم يعرّف العقل على أنه ملكة أو قدرة.
- ثانيها: ان القاضي ركز في تعريفه للعقل على ما يتضمنه من محتوى أي جملة العلوم المخصوصة وهي ما نسميه بالضروريات العقلية أو البديهيات. أما معارضته لتسمية العقل قوة على الاكتساب فمردها كما أشرنا إليه تخوفه من أن يكون القصد جعل العقل قدرة حقيقية قبل حصوله على الضروريات اما إذا كان القصد هو أن يصبح العقل بهذه الجملة من العلوم قوة على الاستدلال فهذا صحيح المعنى «وان وضع اللفظ في غير معناه»[117]. فلا يصح أن يكون عاقلاً أي حاصلاً على علوم «الجملة» بقبح القبائح، وحسن المحسنات نتيجة ادراكه قبح فعل بعينه. بل ان علمه بقبح فعل بعينه «لا يصح فيه الاّ وهو عاقل»[118].

- ثالثها: تركيز القاضي في تعريفه للعقل على الصلة التي تربط بين التكليف وكمال العقل. ويعزز هذا الرأي قوله: «ومتى حصل ذلك في المكلّف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلّف»[119] أضف إلى ذلك ان الإطار الذي يرد فيه تحديد مائية العقل، هو الكلام في بيان صفة المكلّف من حيث كونه قادراً ممكناً بالآلات والعقل، مشتهياً نافر الطبع.

ولا يبتعد الجبائيان عن ذلك بدليل أنهما أوردا تحديدهم للعقل ضمن إطار بحثهم في البلوغ حتى يصح تكليف الإنسان. فالغائية التي قصدوها جميعاً، وهي صحة التكليف وتحاشي القول بتكليف ما لا يطاق، ساوقت تحديدهم للعقل من حيث صيغته ومضمونه.

---

١١٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٧٥.
١١٧ ـ المصدر نفسه، ص ٣٧٩.
١١٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٤، ص ١٧٦.
١١٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فجاءت الصيغة مشروطة «بمق» والمضمون محدّد بعلوم «الجملة» التي تتيح الاقتدار على العلم الاكتسابي ليصح التكليف. فالجملة المخصوصة ليست مما يقع ضمن إطار التكليف، لأنها تحصل اضطرارا، لكنها هي المقدمة الاجالية والضرورية لما يقع ضمن التكليف. من هنا كان ربط القاضي معنى المكلّف بمعنى العاقل الذي هو من «لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالماً بهذه المعلومات المخصوصة»[120] التي تجعل «لتصرف العاقل طريقه تفارق طريقة المجنون»[121]. وكذلك الأمر عند الجبائي لانه «انما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه»[122].

هذه التحديدات للعاقل تؤكد أيضاً من جهة ثانية أن اهتمام المعتزلة بمحتوى العقل يقابله تصور معيّن للوظيفة الأخلاقية التي يضطلع بها العاقل وما يترتب على ذلك من مسؤولية. ولعل الوظيفة الأخلاقية هي الأهم، وان العقل من حيث هو مضمون (علوم مخصوصة) يخضع لغائية التكليف التي تقضي اقتدار الإنسان على أفعاله ليصح تعريضه للثواب والعقاب. فكل ما يخرج التكليف عن هذا الإطار لا يدخل في مضمون كمال العقل. وبما أن التكليف يقتضي العمل، لذلك يصبح مضمون كمال العقل موجهاً في ضوء ما تقتضيه أعمال المكلّف من علم بها واقتدار عليها وتخصيص لها. فالتصور الأساسي في تحديد العقل كبنية استدلالية هو العلم للعمل. وبقدر ما يتسع عمل المكلّف وبقدر ما يستوجب من شروط، يجب وبذلك القدر أيضاً أن يتسع العلم ويكون مشروطاً بالعمل. من هنا تبرز صيغة الشرطية في تحديد القاضي للعقل، متسقة مع خضوعها لشروط العمل المختار في التكليف. هذه الشرطية تقتضي اكمال العقل حتى يصح منه الاستدلال بالنظر.

والواضح أن المعتزلة قارنوا في تقرير حد البلوغ بين عقل العاقل وعقل الصبي والمجنون من حيث «ان الصبي والمجنون إنما لا يحسن أن يكلفا الفعل لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك الفعل على وجه يصح الاقدام عليه والتحرز منه»[123]. ولما كان العاقل «يمكنه أن يعرف حسن النظر ويميزه عن غيره ويعرف في الجملة أن ما يجب وجوده عند وجود النظر لا يكون إلا حسناً عند التأمل... فإذا ثبت ذلك فارق حاله في هذين الأمرين حال من لا عقل له»[124]. إذن فمفارقة حال العاقل المكلّف عن حال من لا عقل له غير المكلف،

---

١٢٠ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ١٧٨.
١٢١ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١ ص ٣٨٥.
١٢٢ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨٠.
١٢٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٩٧.
١٢٤ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تبدو في أمرين:

أولهما: أن يكون قد حصل له (للعاقل) العلم بحسن النظر جملة.
ثانيهما: أن يكون فيه القدرة على التمييز.

وفي ضوء هذين الأمرين كيف يمكن تفسير قول القاضي أن «من لا عقل له قد يعرف الأفعال ويميزها»[١٢٥] هل يعني هذا تناقضاً في أقواله؟ لتوضيح الأمر ورفع الالتباس لا بد من القول أن القاضي يستعمل عبارة من لا عقل له في عدة وجوه. فهي قد ترد عنده بمعنى الجاهل فاقد العلم بالجملة وفاقد القدرة على التمييز أيضاً وهذه حال المجنون. وقد يرد استعمالها أيضاً للدلالة على الصبي وعدم جواز تكليفه قبل أن يكتمل عقله بالأمرين اللذين اسلفنا ذكرهما. ولكن القاضي جوّز أن يكون في الصبي القدرة على التمييز والاختبار دون علم الجملة، لأنه «لو لم يجز فيه تقدير ذلك، أي أن يصير مميزاً مختاراً، لم يكن بينه وبين البهيمة فرق إلا من جهة الشرع»[١٢٦]. إذن ما يعنيه القاضي بقوله ان من لا عقل له قد يعرف الأفعال ويميزها إنما هو الصبي فاقد علوم الجملة دون القدرة على التمييز والاختبار.

هذا التصور لمعنى العقل عند الصبي وهو غير مكلّف، يعني أنه حاصل على وظيفة مهمة (الاختبار والتمييز) من وظائف العقل قبل أن تحصل فيه علوم الجملة. فماذا نستقرىء من كل هذا؟

يبدو أن العقل هو «قوة»[١٢٧] على تبينّ العلوم الضرورية دون أن تكون له القدرة على خلقها. وبعد تبينّ هذه العلوم يصبح قدرة حقيقية على اكتساب العلم الاستدلالي. لذلك لا نجوّز تسمية الصبي عاقلاً بما يفيد حد البلوغ قبل حصول العلوم الضرورية لأنه «فقد ما وجوده شرط في التكليف»[١٢٨]. والضروريات مع انها حاصلة فينا اضطراراً، إلا انه لا بد لها من قوة مميزة لتبينها. هذه القوة المميزة تبلغ تمام تحققها بحصول هذه العلوم الاضطرارية.

---

١٢٥ ـ المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

١٢٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٤، ص ٤٢٢.

١٢٧ ـ ان القاضي عبد الجبار ينكر دائماً تسمية العقل «بالقوة»، الا انه لم يستطع الافلات من هذا التصور عندما قابل عقل الصبي بعقل العاقل. (انظر حسني زينة، العقل عند المعتزلة، ص ٤٠).

١٢٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٩٨.

يبدو ايضاً أن تحديد العاقل يخضـع لغائيـة تتمثله بمعرفـة حد البلوغ والتكليف. من هنا كان إصرارهم على اعتبار المكلف هو العاقل الحـاصل عـلى علوم الجملة. فالعقـل هو أحد شروط التمكين في التكليف حتى يصح من المكلّف الاقتدار على العلم الاستدلالي.

وخضـوع تعريف العقـل لمفهـوم التكليف. تسبب بـوقـوع بعض الاشكـالات بـين المعتزلة انفسهم. فالجبائيان التزمـا المعيار الشـرعي في تحديـد سن البلوغ وتمام العقـل حتى يصح التكليف. لذلك جوّزا أن يكمل العقل عند الإنسان ولا نسميه عاقلاً مكلّفاً إذا لم يبلغ حد السن الشرعي للتكليف. وهذا يعني انه قد يصح من الصبي معرفة علوم الجملة التي يختص بهـا العاقـل، ولا نسمية عـاقلاً، «أي انهما قـد جوّزا أن يعلمهـا من لا يعتبره الشرع عاقلاً (أي بالغاً) ولم يجوّزا فيه العقل»[129].

وعند معتزلة بغداد، البـالغ أي العـاقل المكلّف، لا يكـون داخلاً في حـد التكليف «إلا مع الخاطر والتنبيه»[130]. فـلا بد إذن مـع حصول العلوم الضـرورية في الإنسـان ومع حصـول «القوة التي فيـه على اكتسـاب العلوم من خاطـر وتنبيه»[131]. والمقصـود بـالخـاطـر والتنبيه، معيارية شرعية لتحديد كمال العقل وحد التكليف.

غير أن القاضي عبد الجبّار، رفض الأخذ بمعيار الشرع في اثبات حد البلوغ وبالتالي اكتمال العقل. وهو لا يعتبر «في كمال العقل ما يذهب إليه الفقهاء في كيفية البلوغ، وإنما يعتبر فيه العلوم المخصوصة فلا يمتنع في كثير من المراهقين أن يكونـوا من العقلاء ويلزمهم التكليف العقـلي وان لم يدخلوا تحت الشـرعيات. وهـذا أولى مما يمـر في كـلام الشيخـين (الجبائيان) رحمهما الله. ان من ليس بعاقل قد يعلم قبح القبيح»[132].

وأخيراً خلاصة القول، ان حصول الضروريات العقلية هـو الذي يحـدد تمام العقـل وبالتالي التكليف، تبع ذلك خاطر الهي أو لم يتبع. وكل ذلك لجعل الإنسـان مقتدراً عـلى المعرفة العقليـة. هذه المعـرفة العقليـة تتولـد عن القدرة الحـادثة في الإنسـان وهي النظر. فحصول الجملة فينا يوجب كون الواحد منا ناظراً. وبالتالي مولداً للعلم اليقيني الذي يقع ضمن التكليف. فما هو النـظر، أو ما هي هـذه القدرة الحـادثـة التي تجعـل من الإنسـان مقتدراً على توليد علمه اليقيني بالأفعال والأشياء؟.

---

١٢٩ ـ حسني زينـة، العقل عنـد المعتزلـة، ص ٤٠. يتناقض قـوله هنـا مع مـا أورده في هامش الصفحـة نفسها (حاشية رقم ٣٥).

١٣٠ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨١.

١٣١ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها، انظر ايضا، البير نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٤٠.

١٣٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٤، ص ١٧٦.

جـ ـ ماهية النظر :

يفيد لفظ النظر لغة عدة معاني. فقد يذكر ويراد به «تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤية»[١٣٣]. وقد يذكر ويراد به «الانتظار»[١٣٣] أو «العطف والرحمة»[١٣٤]. والذي يميز هذه المعاني المشتركة بعضها عن بعض هي القرائن والشواهد التي تضاف إلى النظر. وفي سبيل تمييز المعنى اللغوي عن المعنى الاصطلاحي، حصره القاضي عبد الجبّار بنظر القلب وجعل ذلك مرادفاً لمعنى «التفكير بالقلب»[١٣٥]. ومن التفكر، الفكر وهو «تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة من غيرها»[١٣٦] وإلى هذا أيضاً ذهب القاسم بن محمد عندما عرّف النظر «بأنه اجالة الخاطر في شيء لتحصيل اعتقاد ويرادفه التفكر المطلوب به ذلك»[١٣٧].

والتأمل يفيد المقارنة بين الشيء وغيره. هذه المقارنة يتبعها رد الأنظار المفصلة إلى الجملة المقرّرة، مثل العلم بقبح فعل بعينه قياساً على العلم بقبح القبيح جملة. أما التمثيل فهو نوع من القياس يقضي بتمثيل قضية من غيرها. وهذا ما يعرف عند المعتزلة برد الغائب إلى الشاهد. مثل قولنا أن الله عالم لأنه صحّ منه الفعل المحكم قياساً على أن الإنسان عالم لأنه أيضاً يصح منه الفعل المحكم، أو كأن نقول أن السماء حادث لأنها جسم قياساً على أن النبات حادث لأنه جسم[١٣٨].

فالنظر إذن يفيد المقارنة والاستدلال. والمقارنة هي التي تجعل العقل يميز بين الأشياء، بينما الاستدلال «فهو التعبير عما اقتفي أثره وتوصل به إلى المطلوب»[١٣٩]. انه

---

١٣٣ ـ (٥) ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٤.

١٣٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٤.

١٣٥ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥.

١٣٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٤.

١٣٧ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٧.

ـ لم يخرج عن هذا الاطار في تعريف النظر، ما يقوله بعض علماء الكلام امثال الباقلاني «فكل ما احتاج من العلوم النظرية الى تقدم الفكر والروية وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظري» الباقلاني، التمهيد، نشرة مكارثي، ص ٩.

١٣٨ ـ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ٨٠.

١٣٩ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٧.

«النظر المؤدي إلى المعرفة لأن هذا السبر يفيد الطلب في اللغة»[140].

د ـ النظر فعل الناظر:

ان الإدراك بواسطة كان او دون واسطة يحصل فينا باضطرار. أما النظر فهو فعل للإنسان، ودلالته «انه يقع بحسب دواعي العبد وبحسب قصده وإرادته على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده وسائر أفعاله التي يبتدئها. فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلاً له، فكذلك القول في النظر»[141]. فكما يحس الإنسان من نفسه وقوع الفعل منه وقدرته على فعل الحركات والتصرفات وشعوره بالدواعي، فكذلك في النظر يجب أن نعلم «وجوب كونه فعلاً لنا»[142]. وهذا يعني أن علمنا بأننا ناظرون يحصل فينا اضطراراً كالعلم بأننا قادرون ومريدون وكارهون. ويؤيد ذلك كله ما ورد في القرآن من آيات تبين صحة نسبة التفكر والنظر إلى الإنسان.

﴿افَلا ينظُرون إلى الإبل كيفَ خُلِقتْ﴾
﴿ويتفكرونَ في خلقِ السمواتِ﴾
﴿أولَم يَنظُروا ملكوتَ السموات﴾

والقول ان «العلم باننا ندرك بالنظر ضروري كالعلم بأننا نروى بالماء ونشبع بالطعام»[143]، لا يعني أن النظر مقدور لنا من حيث تعلقه بأحوالنا. فأحوال الفاعل لا تعلق لها بذلك، بل ان النظر يختص بنا من حيث اننا عاقلون، حاصلون على تلك الجملة من العلوم. بمعنى آخر نحن نختص بالنظر لأجل أنا مكلفون عند تمام العقل وحد البلوغ. ومتى صح للنظر أن يولد العلم فإن هذا التوليد «لم يتعلق بحال الفاعل. . لأن ما يتولد عنه لا يتعلق بكونه عالماً وإنما يتعلق النظر الصحيح بكون الناظر عالماً بالدليل»[144]. فالعلم إذن لا يتعلق بأحوالنا، إنما يرتد إلى النظر فعل الإنسان.

---

١٤٠ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٤٥.
١٤١ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٠٩.
١٤٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢١٠.
١٤٣ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٥، النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٤٩.
١٤٤ ـ عبد الجبار، المغني، ج ١٢، ص ١٤٧.

النظر يولد العلم على جهة الأحداث:

اثبتنا في فصل سابق أن التوليد فعل للإنسان يقع منه بطريقة غير مباشرة ويرتد إليه لمباشرته أسبابه. ولما كان من حق النظر أن يولد المعرفة اقتضى ذلك «كون المعرفة من فعل العبد إذا كان النظر المولد لها من فعله»[١٤٥]. وعملية توليد العلم عن النظر يجب أن تفهم بالاستناد إلى علاقة النظر، بالناظر والمنظور.

فمن ناحية الناظر، صحّ ان النظر فعل مباشر له عند أغلب المعتزلة، بخلاف ما ذهب إليه أصحاب الطبائع منهم. وحتى يصح العلم يجب ان يكون النظر «نظراً من عاقل في دليل معلوم على الوجه المطلوب»[١٤٦]. فمن النظر ما يولد الجهل إذا كان صادراً عن غير العاقل فيكون ظاناً ومخمناً. اما من ناحية المنظور فيجب أن يتعلق على عدة وجوه، فلا يصح «إلا مع تجويز كون المدلول على الصفة وانه ليس عليها»[١٤٧].

وإذا ترتبت العلاقة بين الناظر والمنظور أي بين العاقل، والشيء المعقول على هذه الشروط، فكيف يتولد العلم من كل ذلك؟ ان عملية توليد المعرفة تتعلق بقطبي العلم، الواقع المعطى الذي يعني من خلال الامارات التي تتبدى منه، والناظر العاقل الذي يقصد إلى إدراك هذا الواقع. وجعل الواقع منظوراً معناه تداخل هذين القطبين لتوليد العلم اليقيني. هذه العملية التي يتداخل فيها الواقع المعطى من خلال اماراته مع قصد العاقل من خلال نظره هي التي نسميها التفكر والنظر، والمتولد عنها هو العلم اليقيني الذي تسكن إليه نفس العالم.

لكن ما هي الإمارات المتبدية في الواقع وما دورها في عملية المعرفة؟. ان الامارات[١٤٨] هي الدلالة على الأشياء من حيث هي متشخصة في واقع الأعيان. وهي تبنى على الإدراك، لكنها ليست مدركة به، بل هي مما يدرك بالعقل. وتعلق النظر بها يولد العلم. فمادة إمارات الأشياء من ألوان وطعوم وأصوات وغيرها مدركة بالحس اضطراراً

---

١٤٥ ـ المصدر نفسه، ص ١١.

١٤٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٤٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٢.

١٤٨ ـ الصاحب بن عباد، الابانة عن مذهب اهل العدل، (تحقيق محمد ياسين، كتاب نفائس المخطوطات، بغداد، مكتبة النهضة، الطبعة الثانية، ١٩٦٣)، ص ١١، من امارات حدوث الاجسام «التحول والتنقل والافتراق والاجتماع». انظر ايضا عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٨٧. المغني، ج ١٢، ص ٣٨٦.

وتصبح معقولة بالنظر. فالإمارات إذن ذاتية في الأشياء وهي تقع بمعزل عن العقل الناظر.

هذه الإمارات تنبىء عن أمور يتناولها الظن والاعتقاد ليتعلق بها العلم اليقيني بعد النظر، «فكل علم يتعلق بظن فلا بد من إمارة ترد ليحصل الظن للعاقل ويتبعه العلم»[149]. فالظن «إذا وقع عن إمارة صحيحة في عقول العقلاء تعلق به الحكم»[150] أي أصبح علماً. وأيضاً «ان القادر منا قد يعتقد في المراد ما يوجب كونه مريداً له من منفعة ودفع مضرة عند امارة»[151]. فالظنون والاعتقادات الناتجة عن الإمارات هي التي يتناولها النظر لتوليد العلم اليقيني. فتكون بذلك الإمارات هي المنطلق الأساسي للمعرفة الاستدلالية. ويكون النظر «هو الدلالة وهو الدليل على السواء»[152]. بيد انه يجب أن لا نخلط عند المعتزلة بين العلم بالدليل والعلم بالمدلول. فالدليل ليس علماً ولا يعني اطلاقاً العلم بالمدلول، بل العلم بالمدلول يوجب كون المرء متفكراً. فالواحد منا «إذا علم الدليل على الوجه الذي يدل من غير أن يتفكر ويبحث لا يحصل عالماً بالمدلول»[153]. من هنا كان دور الناظر الذي ينظر، فانه يتيقن من صحة هذه الإمارات باخضاعها لشروط الاستدلال حتى تسكن نفسه ويحصل العلم اليقيني لازماً عن عملية التفكر والنظر. هذا اللزوم لا يكون إلا على جهة ايجاب السبب للمسبب. لا على جهة الاقتران والمجاورة.

فلأجل صحة التكليف، ولأجل صحة تقدير الأفعال وأحكامها بالعلم اليقيني اقرت المعتزلة بوجوب لزوم العلم توليداً عن النظر فعل الإنسان. فالتصور الأساسي في تحديد العلم وكيفية توليده إنما يركز على اعتبار الإنسان أصلاً وسبباً لعلومه الواقعة ضمن التكليف. فهو وإن تلقى الأسس التي تجعله ناظراً من خارج، إلا أن علمه بواقع الأعيان والأفعال إنما يرتد إليه من حيث كونه ناظراً. وهذا يقتضي أن لا يكون هناك أي تداخل لأسباب الهية أو طبيعية، خارجة عن نطاق اقتدار الإنسان. وبهذا تنحل عملية جعل الواقع منظوراً بما فيه من إمارات ودلالات، إلى عملية تقدير إنساني. فالنظر فعل الإنسان لا يتعلق بالمدلول من حيث اختصاصه بصفة واحدة، بل له أن يضمن هذا المدلول عدة وجوه حتى يقع العلم على الوجه الذي يريد. وهنا تكمن فاعلية الإنسان في تقدير علمه على حسب غرضه ودواعيه.

---

١٤٩ - عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٢٣.

١٥٠ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٥١ - عبد الجبّار، المغني، ج ٩، ص ٢٣.

١٥٢ - عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٨٧.

١٥٣ - النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٤٩.

ولكن ماذا نعني بقولنا أن صلة الإيجاب الضروري بين العلم والنظر إنما تكون على جهة الأحداث؟ يجب أن ننتبه إلى أن قدرة النظر حادثة فينا، وهي فعل مباشر لنا. وعن هذا الاقتدار الحادث يتولد العلم على جهة الاحداث. فالتوليد لا يكون إلا عن طريق تعلق المحدثات بعضها ببعض. لذلك لا يجوز لنا أن نقول ان الإدراك يولد العلم، لأنه يحصل فينا باضطرار وهو يختص بعلوم الجملة الضرورية وليس حادثاً. «فما تختص به الجملة من الأحوال لا يصح فيه حكم التولد لأن من حقه أن يختص به الحوادث. فمتى حدث الشيء عقيب غيره وبحسبه وجب كونه مولداً له. فأما ما لا يختص بالحدوث من الأحوال المتجددة فإن ذلك يستحيل عليها»[155].

ولما كان من حق العلم أن يتعلق «بالشيء على الحد الذي علم عليه»[156] أي على وجه واحد مخصوص فكذلك الإدراك إنما يتناول «المدرك على الحد الذي يعلم عليه وعلى ما يتصل به»[157]. ولو صح توليد العلم عن الإدراك لوقع ذلك اضطراراً على وجه واحد ولكان الإدراك متضمناً للعلم فلا يعود مولداً له. وما وقع فينا اضطراراً، وما كان طريقه أيضاً طريق الاضطرار، لا يقع ضمن التكليف.

إلا أن النظر لا يتعلق بالمدلول، وان تعلق به فعلى عدة وجوه يختار ويميز بينها الناظر. وما هذا حاله «لا يصح كونه محتاجاً إلى غيره ولا مضمناً به، فلم يبق إلا أنه يولد العلم»[158]. فالمسألة الأساسية في توليد العلم الاستدلالي عند المعتزلة، هي الفصل بين النظر فعل الإنسان، والمنظور المعطى الذي تتبدى حقيقته الذاتية من خلال اماراته. ولو اتحد الإثنان وتضمن أحدهما الآخر كما الحال بين الإدراك والمدرك، لانتفى موضوع العلم وبالتالي دور النظر في توليده، ولما صح أيضاً أن ننسب العلم فعلاً متولداً للإنسان يقتضي تكليفه.

---

١٥٤ ـ هذا الراي مخالف للاشاعرة الذين رفضوا فكرة تولد العلم عقيب النظر وقالوا بان الله يخلق ذلك مباشرة فينا. وهم جعلوا الرابط بين النظر والعلم مجرد المجاورة.
والارتباط بين النظر والعلم اذا كان ضروريا فهو ليس واجبا بحال.
(انظر غردية وقنواتي فلسفة الفكر الديني، ج ٢، ١٠٧، ١٠٨).

١٥٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٧٧ ـ ٧٨.

١٥٦ ـ المصدر السابق، ص ٩٢.

١٥٧ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها. النيسابوري، في التوحيد، ص ٥٢٥.

١٥٨ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

النظر مطلوب من كل مكلّف:

ان النـظر مما يقـدر عليه المكلّف وهـو فعل لـه، يتولـد عنه العلم والمعـرفة التي هي بالتالي من مقدوراتنا. فأصل القـول بوجـوب النظر من كـل مكلّف ينتج عنـه حكماً عـدم صحة التكليفُ قبل اقتدارنا على العلم والمعرفة. والاقتدار على العلم والمعرفة بالنظر، يعني الأحكـام والتيقن من صحة الأفعـال التي تقـع ضمن التكليف. فـالفعـل يحتـاج إلى العلم لضبط أحكامه والإحاطة به، وبما أن العلم فعل متولد عن فعل لنا كان تقـديرنـا للأفعـال من حيث اتساعها بالعلم مرتداً إلينا.

أضف إلى ذلك، أن قول المعتزلة بأن الله يحسن منه إيجاب النظر على كل مكلّف، يقابله تصوران: وجه حسن ووجه إيجاب.

أما وجه الحسن في طلب النظر من كل مكلّف، فهو «من حيث يتطرق بـه إلى زوال الشبه والمعرفة»[159] ومن حيث إحاطـة المكلّف بفعله فيكون تكليفـه عادلاً. وهـذا نوع من اللطف كما يقول القـاضي عبد الجبّـار وهو أيضـاً تعريض المكلّف «لـدرجة الثـواب لأنه لا يستحقه إلا بفعله»[160] عند أبي هاشم.

أما وجه الإيجاب في طلب النظر، فهو «التحرز من المضرّة التي إنما يتم الغرض فيها بالمعرفة. فلا يجوز إذن أن يجب إلا لأجل المعرفة»[161]. فوجوب النـظر لا يكون إلا لتـوليد العلم اليقيني الـذي تطمئن إليـه نفس العالم، فيتجنب القبيـح ويفعل الحسن عـلى حسب غرضه. وبتجنب القبيح وفعل الحسن، يقترب الإنسان من الطاعة ويبتعد عن المعصية.

وقولنا أن الله يوجب النظر على الإنسان، لا يعني أنه يلجئه إلى ذلـك الجاء. فـوجه الوجوب إنما يعني ان الله أعلمنا وجوبه ووجه وجوبه، أو نصب لنا الدلالة عـلى ذلك من حاله. فالوجوب هنا ليس مضافاً إلى علته، بل صفـة الإيجاب في طلب النـظر إنما تـرجع إلى طبيعة النظر وما يتولد عنه من علم نكون معه أقرب إلى الطاعـة. فرد الـوديعة واجب لا لعلة وكذلك شكر المنعم، ووجه وجوبها «لأنهما فقط ردّ للوديعة وشكر للمنعم وكـذلك القول في سائر الواجبات»[162]. والقول بـوجوب النـظر من كل مكلّف، لا يعـارض القول

---

١٥٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٤٩٠.
١٦٠ ـ المصدر نفسه، ص ٤٩٤، ٤٩٥.
١٦١ ـ المصدر نفسه، ص ٤٩٠.
١٦٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٤٤٨.

أن التكليف تفضل عند القاضي عبد الجبار، وان كان معتزلة بغداد قد أوجبوا على الله فعل الأصلح إذا كلّف. فالقاضي يعتبر وجه وجوب النظر في التكليف من حيث ان الله «آله تعالى ان لا يجعل العاقل بهذه الصفة فلا يكلفه، ولا يلزمه أن يجعله كذلك لكي يكلفه»[١٦٣].

نخلص إلى القول ان طلب النظر من كل مكلّف هو ركيزة أساسية لصحة نسبة العلم إلى الإنسان وبالتالي تقدير الأفعال حتى يصح التكليف. وهذا يعني أيضاً أن التكليف هو تكليف عقلي حتى قبل ورود السمع. فبمجرد اكتمال العقل ونصب الأدلة، يصح من الإنسان أن ينظر ويتفكر في الأفعال التي كلّف القيام بها، وأولها وجوب النظر في معرفة الله[١٦٤]. وفي ذلك مفارقة لما يقوله الأشاعرة في أن الشرائع هي الأسباب الموجبة للتكليف، وان الوحي هو الأساس ولا يعتبر النظر المنفصل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الأمور الالهية.

٣ ـ علم الله وعلم الإنسان:

اقرت المعتزلة صحة نسبة العلم الاستدلالي فعلاً للإنسان واقعاً منه. وإذا تقرر في الشاهد أن العلم المحكم لا يصح إلا من عالم، ولما كان الله في خلقه بالغ الأحكام، صحت إذن الدلالة على كونه عالماً. وهذا ما يسمى عند المعتزلة قياس رد الغائب إلى الشاهد.

والمعتزلة اعتبرت صفة العلم في الله من الصفات التي يمكن للغير أن يشاركه فيها،

---

١٦٣ ـ المصدر نفسه، ص ٥٠٧، ٣٥٢.

١٦٤ ـ اعتبر القاضي ان النظر الذي يؤدي الى معرفة الله هو اول الواجبات، لان الله لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة وانما يعرف بالفكر والنظر. اما ابو هاشم اعتبر ان الشك هو اول الواجبات لانه هو الذي يدفع الى النظر. ومن المعتزلة من اعتبر ان معرفة الله تقع اضطرارا، وهذا قول العلاف. ومنهم من جعل المعارف كلها اضطرارية او تقع بالطبع بالتوليد وهذا قول صاحب المعارف والطبائع. قال الحاكم الجشمي منتقدا اصحاب الطبائع «فاما من يقول، جميع المعارف ضرورة، مع اقرارهم بالتوحيد والنبوات والشرائع، كالجاحظ واصحابه فانهم يثبتون النظر في الادلة، ويزعمون ان المكلف لا يكلف المعرفة ولكن يكلف النظر ثم تقع المعارف عند النظر طباعا. فهذا وان كان فاسدا فليس يدخل في هذا التجاهل وانما هو بمنزلة سائر المسائل المختلف فيها كاختلافهم في المتولدات» الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القران، ص ٢٠٤.

فما هي نوعية هذه المشاركة؟ هل هي مشاركة فعلية تقتضي المماثلة بين علمنا وعلم الله، أم انها مشاركة لفظية شكلية لا تتعدى التسمية مع اختلاف صحة النسبة. الحقيقة ان الإنسان يفارق الله في كيفية استحقاقه لصفة العلم ويفارقه أيضاً في طبيعة العلم الذي يقدر عليه. هذه المفارقة تبدو في عدة أمور:

- ان صفة العلم في الله ليست مغايرة له أو زائدة على ذاته بينما هذه الصفة في الإنسان هي حادثة ومتولدة من الاقتدار على النظر.

- ان علم الله ليس محدثاً، أي أنه لم يحصل عالماً بعد أن لم يكن. بينما علم الإنسان حادث عن فعل آخر حادث هو النظر.

- علم الله يحصل «لا في محل»[165]، وعلم الإنسان يتولد في محل «القدرة»[166].

- ان الله يفعل أفعاله على جهة الاختراع، أي «لا فيه ولا بسبب فيه»[167]، والإنسان يفعل العلم على جهة الأحداث توليداً عن فعل محدث. وبذلك يفارق علمنا المحدث علم الله الذي لم يزل[168].

خلاصة الفصل:

ان أهمية البحث في موضوع العلم عند المعتزلة تتأتى من كونه عنصراً أولاً من عناصر تقدير الأفعال. فالفعل لا يصح وقوعه إلا وفاعله عالم به على وجه الاحكام والاتساق. من هنا كان البحث في الأصول التي يرتد إليها هذا العلم، وفي الدور الذي يلعبه العالم في هذا الإطار. فأمام هذا الواقع الذي يتبدى لنا من خلال إماراته ودلالاته، يتضح دور العالم العاقل، أصلاً للتيقن من صحة هذه الدلالات والامارات، واصلاً للعلم المتولد عن ذلك. هذا ما خلصنا إلى استنتاجه من خلال البحث في النظر والعلم عند المعتزلة. فهم اقروا بوجوب أن يكون العلم فعلاً متولداً عن النظر الإنساني، «لأن من حق النظر ان يكون فيه ما يولد العلم إذا كان نظراً من عاقل في دليل معلوم له على الوجه

---

١٦٥ ـ عبد الجبّار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج ١، ص ١٩٥

١٦٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٦٧ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٥٨.

١٦٨ ـ تحاشى المعتزلة القول بقدم العلم الالهي، حتى لا يتأتى عن ذلك القول بقدم العالم. لذلك قالوا الله عالم بعلم لم يزل، وتعلق علمه بالمحدثات، لا ينتج عنه تغيراً في العلم، بل فقط تغير المعلوم.

الذي يدل»[١٦٩]. وبـذلك يكـون الإنسان سبب العلم بـأفعالـه وأصل التيقن منهـا. وجعل العلم مقتدراً للإنسان بفسح في المجال أمام نزعة إنسانية، تقلص دور الله في هـذه العملية إلى مجرد خلق الاقتدار على ذلك ونصب الأدلة لتمكين المكلّف من القيام بما كلّف به[١٧٠].

---

١٦٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ١١.
١٧٠ ـ المقصود هنا بخلق الاقتدار اي اكمال العقل المرتكز الى جملة العلوم الضرورية.

الفصل الثاني

الإرادة

الإرادة

في سياق بحثنا عن المعايير الأساسية وعن أصول تقدير الأفعال الإنسانية، لا بد لنا من تبيان دور الإرادة وكونها مقدمة من مقدمات الفعل الإنساني من جهة تعلقه بالفاعل. وإذا كان وقوع الفعل يحتاج من الفاعل إلى أن يكون عالماً به وقادراً عليه، فإن الجهة التي تمكنه من فعل الأضداد والتي تنبيء عن اختياره، وتميزه بالتالي عن الفعل الطبيعي هي الإرادة. ويكون المريد «هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه»[1]. كل هذا يقتضي منا أن نحلّل معنى أن الإنسان مريد بإرادة، وبالتالي علاقة الإرادة بالمراد وطبيعة العناصر التي تتداخل بينهما لتجعل من هذا الأخير مختاراً على الوجه الذي تخصصه الإرادة.

أ ـ معنى أن الإنسان مريد:

اثبت المعتزلة أن الإنسان مريد، وان معرفة ذلك تقع اضطراراً. فهو يعلم من نفسه انه مريد كما يعلم من نفسه أنه معتقد وظان ومشته ومفكر، «فهذه الحالة تعرف ضرورة من النفس ومن الغير عند سماع خطابه»[2]. وقد نعرف أن الواحد منا مريد بدلالة وهي «ظهور أفعال مخصوصة منه، نحو ما يعلم من حال الداخل إلى قوم فيقومون له أو يقوم بعضهم له لأنه يضطر إلى أن قصد بذلك تعظيمه»[3]. ونحن لا نريد أن نثبت فقط عند

---

١ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٣٢، م. م.
٢ ـ عبد الجبّار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٦٧.
٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المعتزلة أن الإنسان مريد، بل نود تحليل المعاني المترتبة على ذلك وكيفية تأثيرها في وقوع الفعل على وجه دون آخر.

من استعراضنا أراء المعتزلة في معنى كون الإنسان مريداً يتضح لنا اتجاهان:

- اتجاه يعتبر أن الإنسان مريد لاختصاصه «بمعنى يصير به مريداً لولاه لم يكن بان يصير مريداً أولى من أن لا يصير مريداً»[4].
- واتجاه آخر يرى أن المريد «لا بد من أن يكون فاعلاً للإرادة»[5].

والتمييز واضح بين الاتجاهين من حيث أن الأول يعتبر أن المعنى الحاصل في الإنسان هو الذي يؤثر في كونه مريداً وبالتالي وقوع المراد منه على وجه دون وجه. بينما الاتجاه الثاني لا يرى الإنسان مريداً إلا من خلال الفعلية، أي من خلال وقوع المراد منه، فيكون بالتالي المؤثر في اختصاص الإنسان بكونه مريداً هو المراد.

هذا الاختلاف في الاتجاهين مرده في الحقيقة إلى الاختلاف في طبيعة صفة المراد. فالبغداديون من المعتزلة يقولون بقبح المراد بعينه، أما البصريون فيعتبرون ذاتية القبح إنما تتبع الوجه الذي يقع عليه الفعل، مما يجعل للفاعل تأثيراً في اختياره لذلك الوجه. من هنا تبرز أهمية الاتجاه الأول الذي يفسح في المجال أمام الإنسان لكي يضمن الفعل وجه اختياره، فيصير باختياره له على هذا الوجه قدراً معيناً بالإضافة إلى قدْره الذاتي. فلنركز إذن على اعتبار أن الإنسان مريد لمعنى.

وإذا تناولنا هذه اللفظة «معنى» وحللناها نرى أنها مشتقة من فعل عنى. وعني في اللغة العربية يعني «قصد»[6] والقصد يقتضي الفعلية أي «اتيان الشيء»[7]، فنقول قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه. فلفظة معنى إذن تنطوي على دينامية تحرك قصد الإنسان نحو الفعل، لذلك كان اختصاصه بهذه الدينامية هو المؤثر في كونه مريداً وبالتالي في وقوع المراد منه على الوجه الذي يحدده القصد. هذه الدينامية ترتد إلى حال الإنسان المؤثرة في تصرفاته لا إلى حال المراد. فوصف المريد لا يتعلق بالمراد، بل يتعلق بأحواله التي تختص بذلك المعنى

---

٤ - عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، (تحقيق الاب قنواتي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د. ت). ص ٢٤.

٥ - النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٥٢.

٦ - لسان العرب، دار صادر، مجلد ١٥، باب الباء، ص ١٠٥، ١٠٦.

٧ - المصدر نفسه، مجلد ٣، ص ٣٥٣.

الدينامي. والحال في الإنسان ليست مقتضاة عن صفة خارجية توجبها، بل على العكس هي التي تؤثر في اختيار وجه هذه الصفة الذاتية. فالفاعل «لا يحصل له بكونه فاعلاً حال»[8]، أي ليس الفعل هو الذي يوجب صفة الفعلية في الإنسان، بل أن المؤثر في وقوع الفعل «لا بد من أن يكون حالاً للفاعل»[9]. وهكذا تستقل أحوال الإنسان عن المؤثرات الخارجية وتصبح هي بالتالي المؤثر في اختيار التصرفات. ولما كان اختصاص الإنسان بحال تقتضي أن يكون عالماً هي المؤثر في وجه أحكام الفعل، «فكذلك يجب أن يكون للمريد بكونه مريداً حال»[10]. لكن هذه الحال ليست معقولة بل هي مما يعلمه كل واحد من نفسه باضطرار حتى لو لم يقع منه الفعل. فالصحيح أن الحال هي التي تؤثر في المريد وتجعله مريداً للمراد على وجه دون آخر.

نخلص إلى القول أن اختصاص الإنسان بمعنى يجعله مريداً إنما يرتد إلى حال «عندية»[12] باطنية مستقلة عن أي تأثير خارجي إلى حد ما. هذا المعنى هو الذي نسميه الإرادة، فيكون الإنسان مريداً بإرادة ترتد إلى حاله فما هي هذه الإرادة وما دورها في وقوع المراد؟.

ب ـ تحديد الإرادة:

الإرادة لغة أصل الفعل منها راد يرود بمعنى «إذا جاء وذهب ولم يطمئن»[13]. وإرادتي على الشيء قد تعني قصدي له، «وأرى سيبويه قد حكى إرادتي بهذا لك أي قصدي بهذا لك»[14]. وأراد الشيء بمعنى «شاءه، وبمعنى أحبه وعني به»[15]. ويقال أيضاً أراد بمعنى تحرك بالنسبة لله، «أراد كون شيء تحرك فكان الشيء... وان معنى أراد تحرك»[16]. وقد يذكر فعل أراد ويقصد به الحكم أي القضاء أو الاقتضاء، «فمعنى ان الله أراد معناه أنه حكم

٨ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٥٢.
٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
١٠ ـ المصدر نفسه، ص ٣٥٣.
١١ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٤٧.
١٢ ـ المقصود بعندية أي أقصى نهايات القرب بالنسبة للمريد.
١٣ ـ لسان العرب، مجلد ٣، ص ١٨٨.
١٤ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
١٥ ـ لسان العرب، مجلد ٣، ص ١٩١.
١٦ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٢١٣

ان ذلك كذلك»[17]. وقد يقصد به الأمر، فالله «مريد لأفعال عباده معناه أنه أمر بها والأمر بها غيرهـا»[18]. وقد يقصـد منه التخليـة «ان الله أراد معاصي العبـاد بمعنى انه خـلّى بينهم وبينها»[19]. وهو يفيد ايضاً الخلق والإنشاء، «فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله، انه خالقهـا ومنشئها»[20].

انطلاقاً من كل هذه التفسيرات لمعنى الفعل أراد ولمختلف الـوجوه التي يقـع عليها، كيف يمكن أن نعرّف الإرادة الإنسانية وبالتالي كيفية الاستدلال عليها عند المعتزلة؟.

عرّف بعضهم الإرادة بالقول أنها «ميل ورغبة، وشوق يحـدث للإنسـان نحو الفعـل عندما يعتقد نفعه»[21]. هذا التعريف للإرادة إنما يحـاول تبيّن حقيقتهـا من خلال العـوامل النفسية كالميل والرغبة والشهوة. وهـو يربط كـل ذلك بـاعتقاد النفـع. وما دمنـا لم نخرج الإرادة من مرحلة تعليقها بالاعتقاد فمعنى ذلك أننا لم نحكم بعـد تنسيق الفعل ولم نصـل به إلى مرتبة العلم اليقين الجازم. فقدر الفعـل من جهة تعلقـه بفاعله المـريد، إنمـا يقتضي منه تخصيصاً للجهـة التي سيقع عليهـا مسبوقـاً بالعلم اليقيني وليس بـالاعتقاد. أضف إلى ذلك أن تعليق الإرادة بالأحوال النفسية يقودنا إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الأحوال تقع من الإنسان اختياراً أم اضطراراً؟.

ومع أن الكثيرين من المعتزلة اعتبروا ان الإرادة ليست سوى اعتقـاد النفع أو ظنـه، إلا أنهم جعلوا كل ذلك يقع اختياراً من الإنسـان. وإذا كانت القـدرة هي التي تختص أو تتعلق بأحد طرفي الفعل من حيث فعله وتركه عـلى حد سـواء، فالإرادة هي التي تخصص أحد الوجهين الذي يقع عليه الفعل. فإذا حصلت الشهوة واعتقاد النفـع أو ظنه في أحـد الـطرفين تـرجح هـذا الطرف عـلى الآخر، فهي من العبـد «توطـين النفس على الفعـل أو الترك»[22].

ولكن كما يبدو لنا أن هذا التحديد للإرادة لا يجعلها شيئـاً زائداً عـلى دواعي الفعل والصوارف عنه. على أن الدواعي والصـوارف غالبـاً ما تكـون مأخـوذة من خارج. مثـال

---

١٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٩١. هذا قول جعفر بن حرب.
١٨ ـ المصدر نفسه، ص ١٩٠. هذا قول النظام.
١٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٢٠ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٢٣٨.
٢١ ـ الجرجاني، التعريفات، ص ١٠ ـ ١١.
٢٢ ـ القاسم بن محمد بن علي، الاساس لعقائد الاكياس، ص ١١٠ م. م.

ذلك أن علمنا بحسن الحسن قد يكون داعياً لنا إلى الفعل. وحسن الحسن أمر ذاتي في الفعل لا يعود إلينا وهو من «علوم الجملة التي تحصل فينا اضطراراً»[٢٣]. بيد أن العلم بوجه حسن فعل بعينه إنما يرتد إلى معنى حاصل فينا وهو التفكر والنظر. لذلك تبدو الدواعي على نوعين، «ما يجب عنده وقوع الفعل، وما لا يجب عنده وقوع الفعل»[٢٣].

فالدواعي التي يجب عندها وقوع الفعل، هي التي يرتد العلم بها إلى معنى حاصل فينا، أي تعلم اكتساباً، مثل العلم بوجه حسن فعل معيّن ويكون متولداً عن النظر الإنساني. وإذا كان العلم بالداعي على هذا النحو فالمريد «متى قويت دواعيه إلى الشيء أراده لا محالة، كما أنه إذا صرفه الداعي عن الشيء لم يرده وربما كرهه»[٢٥]. أما الدواعي التي لا يجب وقوع الفعل عندها، فهي تلك التي تتعلق بعلوم الجملة الحاصلة فينا من خارج «مثل ان احدنا إذا علم الصدق وعلم حسنه، كان علمه بحسنه داعياً له إلى فعله، ثم يوقعه في وقت دون وقت، مع أن حاله في باب الحسن في الوقتين سواء»[٢٦].

ولا يصح أن نقول أننا نريد الشيء في حال دعانا الداعي إليه، فقد يصح أن لا نريد والحال هذه، لأنه «مع الداعي قد لا نريد سيما إذا قابله داع آخر»[٢٧]. فالإنسان في حال تردد الدواعي قد يريد وقد لا يريد، واختصاصه بإحدى الحالتين «يقتضي أن حاله صار كذلك معنى موجب لكونه كذلك»[٢٨]. وهو الإرادة لا الدواعي.

وكما انه لا يجوز تعليق الإرادة بالداعي، كذلك لا يجوز أن نجعل الإرادة من جنس العلم والاعتقاد، كأن نقول متى اعتقدت النفع في الفعل اقدمت عليه ووصفت بأني مريد. فالعلم بمنفعة الشيء قد يبقى علماً أوقاتاً كثيرة دون أن نريده، ثم نريده فيما بعد. فحال المريد تختلف عن حال العالم، «فإن حاله في كونه عالماً وظاناً، معتقداً تتفاوت وتختلف وحاله في كونه مريداً لا تختلف. وقد تختلف دواعيه تارة وتتقابل وتتفق أخرى. وحاله في كونه مريداً لا تختلف»[٢٩].

---

٢٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٨٤.
٢٤ ـ النيسابوري، ديوان التوحيد، ص ٢٨٨. م.ن.
٢٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٨
٢٦ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٢٨٨.
٢٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٢٤، انظر ايضا عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٦٧.
٢٨ ـ المصدر نفسه، ص ٣١.
٢٩ ـ المصدر نفسه، ص ٩.

إذن ترتد الإرادة إلى الأحوال الباطنية لا إلى الدواعي الخارجية فتصرفنا يحصل على أحكام «وتلك الأحكام لا تحصل له إلا عند أحوالنا من كوننا مريدين له أو كارهين له وعالمين. فيجب أن يحتاج إلى أحوالنا، فإذا احتاج إلى أحوالنا فقد احتاج إلينا»[30]. وبما أن أحوالنا هي التي تجعلنا مريدين، كانت الإرادة المتعلقة بهذه الأحوال هي ذلك المعنى بحيث أن الواحد منا يريد ما يريده لمعنى هو الإرادة. فهذا الأمر يكفي في تحديدها، إذ لا تحتاج لأكثر من كوننا نشعر بها من حيث أننا مريدون. فالواحد منا «حصل مريداً مع جواز ان لا يحصل مريداً والحال واحدة والشرط واحد. فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة»[31].

والإرادة من حيث هي كذلك، لا يجوز أن ترجع إلى الحركة في الإنسان أو إلى معنى يحل بالقلب أو إلى أي جزء من أجزائه، «لأن هذا الحال يجده الحي من نفسه فيجب أن يكون راجعاً إليها»[32]. والمقصود هنا بالنفس الإنسان جملة، وهو يستحقها لما هو عليه في ذاته أي روحاً وجسداً. فالإرادة تتعلق بأفعال القلوب، «وتؤثر فيما يقع من الفعل بجوارحه»[33] على السواء.

جـ ـ العلم بالإرادة:

اختلف شيوخ المعتزلة في كيفية العلم بالإرادة، هل هو اضطراري أم اكتسابي؟. وهذا الاختلاف يرجع في الحقيقة إلى تباين نظرتهم في كيفية استحقاق النفس لها. هل هي عائدة إلى معنى في الإنسان يوجب كونه مريداً، أم أنها فعل له فيكون مريداً من حيث هو فاعل الإرادة؟.

جميع المعتزلة متفقون على أن العلم بأن الإنسان مريد يقع اضطراراً لما يحسه كل واحد من نفسه. أما العلم بالإرادة فقد اعتبره البغداديون مما يقع اضطراراً أيضاً، لأنه إذا كان مريداً، «فلا بد أن يكون فاعلاً للإرادة»[34]. وبعض معتزلة البصرة تابعوا هذا

٣٠ ـ النيسابوري، التوحيد، ص ٣٠٠.
٣١ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.
٣٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ١٠.
٣٣ ـ المصدر نفسه، ص ٢٢.
٣٤ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٥٢،

القول، فعلى مذهب أبي هاشم، أن المريد ليس له بكونه مريداً حال يختص «وإنما يرجع ذلك به إلى الإرادة»[35]. ولهذا القول محاذير، من حيث أنه يعلق الإرادة بالفعلية أي بوقوع المراد من حيث هو داع ذاتي خارجي.

لكن من المعتزلة من اعتبر أن العلم بالإرادة لا يتأتى من كون المريد فاعلاً لها، لأن الواحد منا «يعلم من نفسه انه مريد ولا يعلم انه فاعل للإرادة، لأن العلم بالفعلية إنما يحصل إذا علم تجدد كونه مريداً وان ذلك يقف على دواعيه»[36]. معنى ذلك أن المريد يحس من نفسه انه يريد وان لم يقع الفعل منه على وجه مخصوص. فليس وقوع الفعل المخصوص بجهة معينة هو الذي يوجب الإرادة للإنسان بل ان الإرادة هي التي توجب وقوع الفعل «على وجه دون آخر»[37]. فالإستدلال على الإرادة إنما يتأتى من كون الإنسان يختص بحال تؤثر في وقوع الفعل على صفة مخصوصة. وحتى في حال عدم تخصيص الفعل على وجه معيّن، «يعلم من نفسه انه مريد وان لم يدرك الإرادة ولم يعلمها»[38]. فالإرادة موجبة عن حال ومعلومة استدلالاً، لأنها لو كانت معلومة اضطراراً لما اختلف العقلاء فيها ولما صح النظر في اثباتها، «ولا صح مع نفيها العلم بحال المريد وكل ذلك يكشف من حالها انها معلومة باكتساب»[39].

د - الإرادة والمراد:

الإرادة كما بينّا، هي معنى في الإنسان يرتد إلى حاله ويعلم استدلالاً من خلال تخصيصه وقوع الفعل على وجه معين. أما المراد فهو أمر آخر غير الإرادة منفصل عنها وحقيقته لازمة في ذاته أو في الوجه الذي يقع عليه. فكيف يكون المراد مراداً بالإرادة؟. وما هي العلاقة بين الإثنين وكيف تتبدى لنا فاعلية الإرادة الإنسانية؟. لعل من المفيد أن نبيّن ذلك برسم بياني نتبعه بتحليل المعاني المتداخلة في هذه العلاقة.

ارادة، ← حال، ← معنى، ← داع، ← مراد، ⇆ خبر وأمر

٣٥ - عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٢٦.
٣٦ - النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٢٦٣.
٣٧ - النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٢٦٣.
٣٨ - عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٢٢.
٣٩ - المصدر نفسه، ص ٢٧.

يجب الفصل أولاً بين الإرادة والمراد. فالإرادة معنى باطني يرتد إلى حال الإنسان، والمراد بما فيه من صفات ذاتية يشكل الداعي للمريد دون أن يوجبه على تلك الحال. ودليلنا على ذلك «ان الإرادة لا يجوز أن تكون موجبة للمراد»[٤٠]. فلو كانت موجبة له، لبطل الاختيار الحر ولأصبحت هي أيضاً موجبة به. فنحن هنا إذن أمام إرادة وداع. وبذلك تتجه حال الإنسان من حيث اختصاصه بمعنى دينامي قصدي نحو القيام بعمل ما، فتتحرك الإرادة لتخصيص وجه من وجوه الفعل، فتختار بين الوجوه المتعددة التي يمكن للفعل أن يقع عليها. فالشيء المراد يستمر بما فيه من إمارات كداع غير موجب لحال المريد وغير موجب لتخصيص الوجه الذي يقع عليه. وبذلك تتقابل الإرادة مع المراد، فيكون دورها تضمين هذا المراد وجه اختيار المريد له فيقع مخصصاً على وجه دون آخر. وهنا تبدو فاعلية الإرادة من حيث انها هي التي تؤثر في تخصيص هذه الجهة. وكل هذا يؤدي إلى التمييز بين الإرادة والمراد، لأن المراد لا يوجب للمريد حال الإرادة، وذلك يبطل القول «بأن الإرادة هي المراد»[٤١].

ولكن هذا التخصيص للمراد على وجه دون آخر، هل يعني أن عمل الإرادة يقتصر فقط على هذا الدور، أم أنه يتعدى ذلك إلى تضمين المراد صفة معينة ناتجة عن حال المريد. فمن الأفعال ما يقع على جهة مخصوصة وصفة معينة بإرادة المريد، «فلكونه مريداً يحصل الخبر والأمر بهذه الصفة، فلا يجوز أن يكون نفس الخبر والأمر أوجبا كونه مريداً، مع أن كونه مريداً هو الذي أثر فيهما وأكسبهما هذه الصفة»[٤٢]. وهذا يعني أن حصول الخبر والأمر على صفة معينة صارا بها خبراً وأمراً إنما يرتد إلى ما ضمنهم إياه المريد من حيث اختصاصه بمعنى هو الإرادة. فالخبر كان يجوز أن لا يكون خبراً لو لم يحصل بمريده كذلك «لأن فاعله لو لم يقصد الاخبار به عما هو خبر عنه لم يكن بأن يكون خبراً أولى من غيره لجواز وجود صفته وليس بخبر»[٤٣]. فالمراد هنا إنما صار خبراً بمريده المختص بمعنى هو الإرادة. وهذا خلاف ما ذهب إليه البغداديون من المعتزلة بقولهم: «ان الخبر خبر لعينه والأمر أمر لعينه، لا انه يصير خبراً وأمراً بالإرادة»[٤٤]. وقولهم هذا يؤدي إلى اعتبار أن الإرادة لا تؤثر في وقوع الفعل على وجه، بل هي عين المراد وموجبة له. وفي هذا أيضاً

---

٤٠ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغدادين، ص ٣٥٧.
٤١ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٣١.
٤٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٤٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ١٠.
٤٤ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٣٦٣.

نفي لدور الإرادة في تضمين المراد صفة معينة أو وجهاً معيناً من الوجوه التي يقع عليها. وبالتالي فلا يكون للمراد أي قدر من جهة تعلقه بالمريد، بل أن قدره يعود فقط إلى ما يتضمنه من صفة ذاتية بعينه، توجب للمريد الإرادة. وبذلك يصبح الإنسان مريداً لأنه فاعل الإرادة، وهذه الفعلية ينبيء عنها ويوجبها وقوع المراد «الذي يسمى إرادة في اللغة، يقول القائل جئني بإرادتي يعني مرادي ويقول أراد مني كذا أي أمرني به»[50].

بيد أن القاضي عبد الجبّار ومن تابعه بعد ذلك كالنيسابوري، اعتبر أن الإرادة ليست فعلاً للإنسان موجباً بالمراد بل هي معنى يسهم في تضمين المراد قدراً معيناً وصفة معينة على جهة الحدوث، كما يحصل للخبر من حيث أنه «إنما يكون خبراً لكون الفاعل مريداً للأخبار به، وان الأمر إنما يكون أمراً لكون الفاعل مريداً للمأمور به»[51]. وحتى في الشرعيات، «العبادة لا تكون عبادة إلا بالقصد»[52].

هذا التأثير من الإرادة في المراد لا يعني أن احوالنا التي ترتد إليها الإرادة هي المؤثرة في إعطاء المراد صفته الذاتية، بل «ان احوالنا لا تؤثر في شيء من صفاته سوى حدوثه»[53]. وصفة الحدوث هذه في الفعل أو المراد تعني:

ـ ان المراد يجب أن يكون مما يعلم صحة حدوثه بنفسه، أي أن يكون مما لا يستحيل حدوثه. فالإنسان لا يستطيع أن يريد ما لا يمكن حدوثه، أي لا يجوز تعليق الإرادة على غير وجه الحدوث في الفعل وإلا كان حكمها في ذلك حكم كل ما صح تعلقه بأن لا يكون الشيء. وكل شيء هذه حاله جاز تعلقه بالماضي كالإعتقاد والظن والتمني. فالتمني يجوز أن يتعلق بأن لا يكون الشيء. والإنسان قد يتمنى ما لا يمكن حدوثه، «والإرادة ليست كذلك، فقد ثبت أنها تتعلق بالشيء على طريقة واحدة»[54] هي جهة الحدوث.

أما الاعتقاد فإنه يتعلق بالشيء على عدة وجوه، مثال ذلك انني قد اعتقد النفع في شيء بدرجات متفاوتة وقد يقع مني وقد لا يقع. فالخروج من المنزل قد اعتقد نفعه حسب

---

٥٠ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٤. وهذا قول النظام.
٥١ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٦٣.
٥٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٦٤.
٥٣ ـ النسابوري، التوحيد، ص ٢٩٩.
٥٤ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٧١. م. م؛

حاجتي إلى الخروج وعلى عدة وجوه. ولكن عندما اريد الخروج فمعنى ذلك ان هناك فعلاً واحداً مخصوصاً على جهة معينة قد وقع مني. فكل شيء «تجاوز في التعلق طريقة واحدة لم يقف على حد كالاعتقادات. . . فإذا علمنا استحالة كون الإرادة بالأشياء على سائر وجوهها بطل مساواتها للاعتقاد وثبت انها مقصورة في التعلق على طريقة واحدة»[٥٥].
صحيح ان اختصاص الفعل بالوقوع على جهة معينة معناه انه «حصل على هذا الوجه دون أن لا يحصل»[٥٦] لأمر هو الإرادة إلا أنها لا تتعلق بما لا يقع على عدة وجوه، والإرادة هي التي تؤثر في تخصيص وجه واحد «كالعطية التي تصلح أن تكون رداً للدين وتصلح أن تكون هدية وتصلح أن تكون غير ذلك. فلا تختص ببعض الوجوه إلا بالقصد والإرادة»[٥٧].

نخلص إلى القول أن الفعل أو المراد لو كان مما يقع على صفة ذاتية واحدة أي «ما وجد وكان قبيحاً كان لا يجوز أن يوجد فيكون حسناً»[٥٨]، لأوجبت هذه الصفة عمل الإرادة. أما لو كانت صفة لازمة فيه من حيث الوجوه التي يقع عليها، فهذا مما يفسح في المجال أمام الإرادة لتضمين المراد اختيارها وتخصيصها له على وجه واحد دون غيره. وهي في ذلك لا تؤثر في إعطاء الصفة الذاتية للمراد إنما هذا التضمين وهذا التخصيص للجهة المعينة، هو المعتبر في جهة الحدوث فربما اقتضى حسن المراد وربما اقتضى قبحه.

أضف إلى ذلك اننا مريدون لمعنى حادث فينا، ولا يجوز للحادث أن يؤثر إلا على جهة الحدوث. فالإرادة الحادثة فينا لا توجب كون المراد قبيحاً أو حسناً، بل هي أمام صفات لازمة في أفعال تصبح مرادة لنا بعد تخصيصها بالإرادة على وجه دون آخر.

كل هذا حتى الآن هو من جهة المراد، أما من جهة المريد فإن الإرادة تقتضي منه ان لا يكون ساهياً عن المراد. ومعنى ذلك أن يكون المريد عالماً بما يفعله لغرض يخصه. فما يجب أن يراد وما لا يجب لا يعود إلى المراد، وإنما يتعلق بحال المريد، «فما دعاه الداعي

---

٥٥ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥٦ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٠٥.

٥٧ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٥٨ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٥٥. هذا رأي معتزلة بغداد على لسان ابي القاسم الكعبي. فالصفة في الفعل عندهم عائدة للزوم معنى بعينه يقوم به، لا للوجه الذي يقع عليه والارادة على مذهبهم لا تؤثر في وقوع الفعل على وجه دون اخر، بل هي موجبة بصفة ذاتية واحدة في الفعل. فقدر الفعل المراد لا تدخل للارادة فيه اطلاقا، لانه لا يصير بها على ما هو عليه. فالخبر خبر لعينه والامر امر لعينه.

إلى إيجاده مما نعلمه أو في حكم العالم به فلا بد من أن يريده إذا كان مخلّى بينه وبين المراد والإرادة»[٥٩]. وباكتمال ناحيتي التأثير من جهة المراد ومن جهة المريد يكتمل قدر الفعل من جهة جنسه وقدره من جهة تعلقه بالفاعل.

هـ ـ تقدم الإرادة على المراد وعدم إيجابها له:

ان القول بتقدم الإرادة على المراد عند المعتزلة جميعاً أمر واضح قياساً على أصولهم الفكرية. وهذا بيّن من أن الواحد منا يعلم من نفسه «ما يريده في المستقبل وفيما يريده من غيره»[٦٠] ويعزم على ذلك. إلا أن الخلاف يبدو في جواز مقارنة الإرادة للفعل. فالبغداديون قالوا «ان الإرادة تكون متقدمة للمراد ولا يجوز أن تكون مقارنة»[٦١]، وهم بذلك فصلوا بين العزم على الفعل وتحقيقه. إلا أن من المعتزلة من جوّز مقارنة الإرادة للفعل دون أن تكون موجبة له. فإذا اثرت الإرادة في وقوع المراد على جهة دون أخرى، «يجب أن تكون مقارنة له أو لأول جزء من اجزائه، وما لا يؤثر فيه فإن كان مما يفعله لأمر يرجع إلى أن الداعي إلى المراد يدعو إلى الإرادة، فيجب أيضاً أن تقارنه لأنها مع المراد كالشيء وان لم تكن، فإنه يجوز أن تتقدم ويجوز أن تقارن»[٦٢] ومعنى ذلك أن مقارنة الإرادة للمراد تتأتى من حيث ان ما يدعو إلى الفعل هو نفسه الذي يدعو إلى الإرادة، «فالداعي إلى ايجاد الشيء يدعو إله ايجاد إرادته فهي تابعة للمراد في الداعي»[٦٣]. مثال ذلك الخبر المراد، فإنه لا يصير كذلك إلا بالإرادة التي تؤثر في اكسابه هذه الصفة. فالداعي إلى الخبر يدعو إلى المعنى الذي اكسبه هذه الصفة وهي الإرادة. فالإرادة هنا متعلقة بالمراد، وتقدمها عليه لا يكفي لايقاعه خبراً بها، دون أن يكون ذلك الجاء من المراد للإرادة. ويترتب على هذا ان لا يكون هناك فصل بين العزم على الفعل ووقوعه، فالإنسان «انما يقصد الفعل في حال كونه وان القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل»[٦٤]. فالإرادة إن تقدمت المراد فهي تتحرك نحوه لتعزم على وجه من الوجوه. ويستمر العزم حتى وقوع الفعل، لأننا قد نعزم ونريد ولا ننتقل إلى حال الفعل الحقيقي. ومتى وقع

---

٥٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٧٩.

٦٠ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٠٧.

٦١ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٦١.

٦٢ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٦٢.

٦٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٦٤ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤١٨، هذا قول ابو علي الجبائي وتابعه في ذلك القاضي عبد الجبار.

الفعل مخصصاً على وجه دون آخر فمعنى ذلك أن التنفيذ تبع القصد والعزم. وفي هذه الحالة تكون الإرادة مقارنة للمراد، دون أن تكون موجبة به.

ومن المعتزلة من ذهب إلى «أن الإرادة موجبة للفعل»[٦٥]، ومقتضى قولهم انهم لم يميزوا بين مرحلتين في الفعل، مرحلة يصح فيها ان يريد الإنسان ويعزم ولا يفعل، ومرحلة ثانية يريد فيها ويفعل. وجعلوا بذلك المرحلتين عزماً من الإنسان يوجب التنفيذ، لاعتبارهم الإرادة سبباً موجباً لمسببه إذا لم يكن هناك مانع.

بينما نرى غالبية المعتزلة يجوّزون ان يعزم الإنسان ولا يفعل، وان كان القاضي عبد الجبّار قد جوّز أيضاً أن يتبع العزم التنفيذ رأساً كما بينّا. والحقيقة ان هناك مرحلتين في الفعل، تقتضي الأولى أن يعزم الإنسان ويقصد إلى الفعل، وتقتضي الثانية التنفيذ واختيار وجه مخصوص للمراد. وهنا تعظم المسؤولية الخلقية على الأفعال ويرتبط قدر الفعل بالفاعل من جهة ما يضمنه إياه من اختيار حر على وجه معيّن، أو اكسابه صفة معينة على جهة الحدوث.

والإرادة لا توجب المراد لأنها لو أوجبته لاوجبت كل ما يتعلق به، لتعلقها بالكل على طريقة واحدة. فيجب لو كانت موجبة «أن يوجب فعل غير المريد كما توجب فعله، لأنها متعلقة بغير فعله على الحد الذي تعلق بفعله. وفي استحالة كونها موجبة لفعل الغير دلالة على انها لا توجب شيئاً من الأفعال البتة»[٦٦]. وقد يقع البعض في الإشكال عندما يرى أن القادر المخلّى بينه وبين الفعل ما أن يريد الفعل حتى يقع منه، فظن ان الإرادة موجبة للمراد. وليس الأمر على ما يعتقد لأنه لو كانت الإرادة موجبة للمراد لوجب القول أن المراد يوجب الإرادة. والمعلوم خلاف ذلك «إذ قد توجد الإرادة ويمنع المراد وقد يوجد المراد ويمنع من الإرادة»[٦٧]. أضف إلى ذلك انه لا يمكننا أن نأخذ الإرادة سبباً في وقوع المراد وإلا لصح «من المريض المدنف أن يفعل المشي بأن يريد ذلك»[٦٨]. فحصول المراد عند حصول الإرادة ليس عائداً إلى الإرادة الموجبة، بل «لأن ما يدعو إلى المراد يدعو إلى الإرادة. وما يدعو إلى المراد والحال حال سلامة يقتضي وجوب وقوع المراد، فكذلك وجب

---

٦٥ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٥٧، الاشعري مقالات الاسلاميين، ص ٤١٥.
٦٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٨٦.
٦٧ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٦٨ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣٥٩.

وقوعه لا لأن الإرادة موجبة»[69]. فالقول بعدم ايجاب الإرادة لمرادها يجعل من المريد مختاراً لمراده ومؤثراً في اكمال قدره من جهة تعلقه بالفاعل.

و ـ الإرادة والاختيار:

بعد تحليلنا لمعنى الإرادة الإنسانية وكيفية تأثيرها في المراد، بيّنا ان هذا التأثير يكون من ناحيتين: أولاً تضمين المراد جهة مخصوصة يقع عليها بالاختيار الإنساني، وثانيها تضمين المراد واكسابه صفة الخبر بإرادة احداثه خبراً عما هو خبر عنه.

ومهما يكن من امر فإنه في الناحيتين معاً تكون الجهة المخصوصة هي الجهة المختارة التي تميز الإنسان المريد عن غيره من الأشياء. لأجل ذلك نقول أن معنى اثبات إرادة للإنسان هو أن يكون له ملء الاختيار في القصد إلى الفعل. فقولنا أن الواحد منا أراد معناه أنه اختار، لأن «الإرادة والاختيار واحد»[70]. وقد يطلق الاختيار على الفعل المراد «متى وقع لا على طريق الإلجاء والحمل»[71] أي الاضطرار. وقد يطلق على نفس الإرادة، «فلا بد أن تكون هي والفعل جميعاً من قبل واحد وان لا يثبت الجاء وحمل»[72]. وبمقابلة الإرادة بالاختيار صحّ لنا القول ان الاختيار كالإرادة معنى دينامي قصدي يرتد إلى حال الإنسان ويقتضي «كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل»[73]. فمن تكون منه الأشياء المختلفة بحيث يفعل الضدين «فهو المختار لأفعاله»[74]، لا الملجأ إليها، لأن الاختيار كالضد للالجاء.

وقد يتبع القول بالاختيار القول بالإيثار، فمتى اختار الإنسان افعاله معنى ذلك انه آثر هذه الأفعال وارادها. وهكذا ترتبط الإرادة بالاختيار والإيثار وهي لا تصح كذلك «إلا متى فعلها الفاعل لما يفعل له المراد»[75]، أي على حسب غرضه وقصده.

---

٦٩ ـ المصدر نفسه، ص ٣٦٠.
٧٠ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٦٤.
٧١ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٩٧.
٧٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٧٣ ـ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص ٤٢٩.
٧٤ ـ الخياط، الانتصار، ص ٢٥.
٧٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٥٦.

ولكن إذا تقدمت الإرادة على الفعل، أي إذا كانت عزماً، فلا يصح ان نسميها اختياراً لأن «إيثار الشيء على ضده بها لم يقع»[76]. ولا نطلق لفظة اختيار على الإرادة إلا متى قارنت هذه الأخيرة جملة الفعل بحيث تقتضي وقوعه على وجه مخصوص «لأن المسبب صار في حكم الواقع بوجود مسببه»[77].

والمريد لا يكون مريداً للفعل في حال إلاّ وهو مختار له، ولا يكون مختارا له إلاّ وهو مريد «فقد صح أن أحدهما هو الآخر»[78]. ولتمييز الاختيار عن القصد والعزم نقول: «ان القصد إنما هو إرادة فعل الإنسان في حاله أو حال سببه»[79]. وهذا يعني عند القاضي عبد الجبار أن يكون القصد مقارناً لوقوع الفعل المقصود. فالقصد فعل القاصد والمقصود أيضا فعله، وعلى هذا يكون القصد مقارناً للاختيار، وهو مرحلة متقدمة من مراحل تأثير الإرادة في المراد.

وكذلك العزم فهو «إرادة الإنسان لفعل نفسه إذا تقدمته وتقدمت سببه. . . وهو يحصل منا لاستعجال السرور بها ولتوطين النفس على فعل مرادها أو يحفظ بها من السهو والغفلة»[80]. وهذا يعني أن العزم يجب أن يكون متقدماً وان يكون أيضاً هو والمراد المعزوم عليه من فعل واحد، وان يثبت الاختيار فيهما جميعاً. لكن القول بجواز مقارنة الإرادة للمراد يؤدي إلى اعتبار العزم كما بينا سابقاً مرحلة تنفيذية قصدية مع جواز أن يكون متقدماً على مرحلة التنفيذ.

أما النية فربما كانت متقدمة وربما كانت مقارنة للفعل، وفي كلا الحالتين تكون نية «لكنها تجمع إلى ذلك أن تكون والمنوي من فعل فاعل واحد وان تثبت طريقة الاختيار فيهما»[81]. ويبدو من كلام القاضي هنا انه لا يريد تعليق المسؤولية عن الفعل إلا إذا قارنت النية التنفيذ مع جواز أن لا تقارن.

كل هذه المعاني للإرادة من قصد ونية وعزم مع تعلقها بالاختيار وجواز مقارنتها للمراد، تبدو وكأنها مرتبطة بالقدر الذاتي للفعل المراد دون أن تكون موجبة به. فالإنسان

---

٧٦ ـ المصدر نفسه، ص ٥٧.
٧٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦ ق ٢، ص ٥٧.
٧٨ ـ المصدر نفسه الصفحة نفسها.
٧٩ ـ المصدر نفسه، صفحة ٥٨.
٨٠ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٨١ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٩٨.

يريد ويعزم ويقصد إلى الفعل لأنه يتصف بوصف ما حسن أو قبيح.

ز ـ أهمية القول بالاختيار:

ان أهمية الاختيار في الفعل الإنساني تكمن في اثبات أن هذا الفعل واقع من صاحبه، بدليل تعلقه به على الجهة التي وقع عليها. هذه الجهة التي خصصها الاختيار إنما تمثل جانباً من قدر الفعل من حيث تعلقه بالفاعل. فلو لم يكن واقعاً بهذه الصفة لكان الفاعل مضطراً إليه وملجأ إلى فعله. والمعلوم خلاف ذلك مما يحسه الفاعل من نفسه.

ولكن ما يهمنا توضيحه هو ان الاختيار يتعلق بالفعل المراد على جهة التنفيذ، أي انه يمثل مرحلة متقدمة من مراحل الإرادة، فالإرادة المتقدمة على الفعل يمكنها والحال هذه أن تتعلق به على وجه العزم والقصد. فهي عندما تكون غير مخصصة للجهة التي سيقع عليها الفعل بحيث ان الفاعل في هذه المرحلة قادر على الفعل وعلى تركه، تكون مجرّد عزم فقط، أما وقوع الفعل تحقيقاً بالقدرة وعلى وجه مخصوص فهذا يعني وقوعه مختاراً على تلك الجهة التي وقع عليها. والواضح من ذلك ان الاختيار يقترن بالتنفيذ لذلك وجب تعلقه بالأفعال على جهة الحدوث.

والقول بالاختيار يقابله في مفاهيمنا الحديثة مصطلح «حرية». فما دامت الحرية تعني تساوي امكانية الفعل وعدم الفعل، بحيث لا يكون الفرد الفاعل مضطراً في أفعاله أي مكرهاً عليها، فهذا يعني انه مختار لها بملء إرادته. فهو «ان اراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ومن أنكر ذلك جحد الضرورة»[82]. فالحركة والسكون معاني قائمة بحد ذاتها والإنسان يختار بينها فقط.

وجوهر المسألة الذي يقودنا إلى هذا البحث، هو تبيان انه إذا كان للعبد إرادة مستقلة عن إرادة الله، واختيار للفعل مستقل عن علم الله بالأشياء، فهل يجوز أن يختار الإنسان ما لا يريده الله؟ معنى ذلك هل يصدر في ملك الله ما لا يريده؟.

لقد بينت المعتزلة أن الله يريد أفعال العباد بمعنى أنه يأمر بها والأمر بها هو غيرها. والأفعال التي تقع من الإنسان، إنما هي واقعة باختياره ومشيئته. أما الآية ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله﴾[83]، لم ترد بمعنى أن الله أراد أفعال العباد حتماً بل تفويضاً وتمكيناً. ولا

---

٨٢ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٩٧.

٨٣ ـ سورة الدهر، اية ٣٠.

يمكن أن تكون إرادة العبد لأفعاله مغالبة لإرادة الله، بل الله «هو الغالب وإنما أمهل العصاة حكماً ولم يجبرهم على الإيمان لأن المكره لا يستحق ثواباً بل أزاح عللهم وأقدرهم وأمكنهم فمن أحسن فإلى ثوابه ومن أساء فإلى عقابه»[٨٤] والله فقط يعلم ازلا لنفسه ما سيختاره الإنسان.

والوجه الثاني لهذا البحث هو تحليل المسألة الاخلاقية المترتبة على تضمين المريد لمراده جهة الاختيار التي يقع عليها. وهذا ما يجعل منه أصلاً لأفعاله المرادة، وبالتالي رباً لها ومشاركاً لله في الإرادة من وجه ما. هذه المشاركة ليست مغالبة لله في ملكه، بقدر ما هي تعظيم للمسؤولية المترتبة على الفعل وإعلاء للفعالية الإنسانية. فالمغالبة لا يمكن أن تكون إلا بين شبيهين، وهذه المشاركة لا تؤدي إلى المشابهة، بل تؤدي فقط إلى إحساس باطني بعظم قدر الإنسان ودوره في تقدير الأفعال وخلقها.

خلاصة القول أن البحث في الاختيار عند المعتزلة لم يأخذ منحى عقلياً مجرداً ولا هو بحث نظري صرف بل ان المعتزلة حاولوا الاستفادة قدر الإمكان من الاثباتات النفسية التي تجعلنا نشعر من انفسنا بأننا مختارون لأفعالنا وان كل ذلك يرتد إلى معنى الإرادة الحاصل فينا. لقد رفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرّد آلة صماء لا رأي لها ولا حرية ولا اختيار، فأثبتوا انهم يحترمون الحرية الفردية حرية الفكر والعمل، فكانوا لذلك دعاة حرية الرأي، والإرادة في الإسلام[٨٥]. أضف إلى ذلك انهم في هذا المجال حفظوا العدل الإلهي ونزهوا الله عن إرادة أفعال الشر وحفظوا بالتالي قدر الفعل الإنساني وحرية اختيار الفاعل له، مما يضفي على تفكيرهم نزعة إنسانية واضحة.

حـ - إرادة الله وإرادة الإنسان مبدأ المشاركة:

ان استقلالية الإرادة الإنسانية عن أي تدخل خارجي إلى حد ما، وارتدادها إلى معنى دينامي باطني في الإنسان يجعل منها أصلاً من أصول المرادات ومعياراً أساسياً في تضمينها وجوها مخصوصة تقع عليها. والعلاقة الجدلية القائمة بين القصد الإرادي في الإنسان وغاية توجه المراد الإنساني تنبيء عن الماهية الإنسانية لهذا الفعل المراد ولفصله

---

٨٤ - الصاحب بن عباد، الابانة عن مذهب اهل العدل، (نفائس المخطوطات تحقيق محمد ياسين، بغداد، مكتبة النهضة، طبعة ثانية، ١٩٦٣) ص ٢٠.

٨٥ - زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١١٢. م. م.

بالتالي عن الفعل الإلهي. هذه الاستقلالية عن الفعل الإلهي تنبيء عن شيء آخر في الإرادة الإنسانية، وهو مشاركة الإنسان لله في مفهوم الإرادة من وجه ما. فالفصل بين الإرادتين وجعل كل واحدة مستقلة عن الأخرى يؤدي إلى اعتبار المرادات الإنسانية ليست مما يقع بإرادة الله ومشيئته. وإذا كان الله يريد أفعال العباد فمعنى ذلك أنه يريد ما يختارونه ويريدونه بملء مشيئتهم وإرادتهم. والمسألة الأخلاقية لا تكتمل بانعدام الاختيار الإنساني في الأفعال، لأنه بالإرادة الحرة يقدر الإنسان على تنفيذ ما كلّف به. وفي ذلك غاية كمال العدل الإلهي وغاية تنزيه الله عن فعل الظلم وإرادة القبائح.

ومشاركة الإنسان لله في معنى الإرادة لا يؤدي إلى تشبيه الإرادتين، فأصول المعتزلة الفكرية والمرتكزة على أساس التنزيه المطلق للذات الإلهية تنفي وجه الشبه هذا، وتقيم مكانه وجه المشاركة الفعّالة. هذه المشاركة تجعل من الإنسان جملة دينامية تؤكد على حضورها في هذا العالم من خلال تضمينها المرادات، قصودها واغراضها، وهي تتبدى لنا من خلال:

ـ كيفية استحقاق الله والإنسان لمعنى الإرادة. فالله ليس مريداً لنفسه، ولا لإرادة قديمة، بل هو مريد بإرادة حادثة لا في محل وهذا يعني تعلق إرادة الله بالمرادات المحدثة والتي يشاركه فيها غيره، «فكل مراد يصح ان يريده تعالى يصح في غيره ان يريده من حيث لا يقع في المرادات اختصاص»[٨٦]. فالشيء أو الفعل إنما يصح أن يراد من الله ومن الإنسان «لصحة حدوثه في نفسه أو لاعتقاد المريد صحة حدوثه بدلالة»[٨٧]. والله مريد لكل حادث وإلا لما «كان لنهيه عن بعض الحوادث معنى... ولكان لا يصح النهي والزجر وان لا يصح من الله تعالى بعثه الرسل»[٨٨]. والإنسان أيضاً مريد للحوادث الواقعة على وجه معيّن حسب قصده وغرضه. وإذا كان القصد يصح على الله وكذلك على الإنسان، فإن هذه القصدية الدينامية هي التي تجعل وجه المشاركة واقعاً بين الإثنين.

بيد أن ما يميز إرادة الله عن إرادة الإنسان هو العزم الذي يصح عليه ولا يصح على الله. وإذا كان الإنسان يصح أن يريد ولا يفعل أي يعزم ولا ينفذ، فإنه لا يصح على الله أن يريد ولا يفعل. وهنا يكمن الفرق بين الإرادتين، مع أن القاضي عبد الجبّار جوّز أن

---

٨٦ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٧٥. هذا يعني أن كل الحوادث تستوي في كونها مرادة من الله ومن الانسان.

٨٧ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٧٥.

٨٨ ـ المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

يكون عزم الإنسان مقارناً للتنفيذ دون أن يكون موجباً به.

خلاصة القول أن تحليل المسألة الخلقية، أي النتيجة المترتبة على الفعل، تقتضي أن يكون للمراد وجهاً من وجوه التعلق بالمريد، وإلاّ لما صحت المسؤولية عنه. فالتعلق من المراد بالمريد يؤكد على أهمية. القصد الإنساني وارتباطه بأحوال الفاعل وأغراضه. هذه الأحوال التي تتجه نحو غرضية مختارة ومراده، تؤثر في أحكام المراد من خلال تضمينه قدراً معيناً للجهة التي يقع عليها.

الفصل الثالث

القدرة

القـدرة

يجب أن نتبع القول بالاختيار، القول بالقـدرة في مجال التنفيـذ العملي للفعـل. فإذا كان الفعل يحتاج إلى العلم لاحكام تنسيقه واتقانـه، وإلى الاختيار لتخصيص الجهـة التي يقع عليها، فإنه بحاجة إلى القـدرة لإخراجـه إلى حيِّز الـوقوع. فـالمقدور هـو كذلـك لأن الفاعلَ اختص بالقدرة عليه. فما هي القدرة وماذا نعني بهـا؟ وكيف فهمت المعتزلـة اقتدار الإنسان على فعله؟.

لا بد من التقدم أولاً بإعطاء تحليل لغوي لهذه اللفظة وما تحمله من شحنة فكـرية، حتى غدا القول بالقَدَر محور فلسفة الاعتزال والركيزة الأولى في مذهبهم. والقـدرة من قَدَرَ يقدر، وقولنا قَدِرَ على الشيء أي قوي عليه، «واعلم ان الأسماء تختلف عليهـا فتسمى قوة واستطاعة وطاقة»[1] ولقد ورد عند القاضي عبد الجبـار، أن معنى قوي لا يختلف عن معنى قادر[2]. ويقال قَدَّرَ الأمر بمعنى دبره، وقدَّر الشيء بالشيء أي هيأه ووقَّته. وقد يقـال قَدِرَ على الشيء بمعنى اقتدر عليـه، أي له قـدرة عليه. ويقـال قدَّر واقـدر الله فلانـاً على شيء بمعنى جعله قادراً، والله أقدر عباده بمعنى أوجد فيهم القدرة على الأفعال. لأن «الأقدار هو فعل القدرة»[3] لا فعل من اقدرنا عليها.

كل ذلك يبيِّن لنا الربط بين القـدرة والقوة، بمعنى أن الإنسـان القوي هـو قادر لأنه يختص بمعنى زائد على العلم والاختيار. هذا المعنى الزائد يشعر به الإنسان من تلقـاء نفسه

---

١ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٩٣.

٢ ـ عبد الجبار، المغني، ج ٥ (تحقيق محمود الخضيري، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٥) ص ٢٠٦.

٣ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٥٦ م.م.

باقتداره على الفعل واحداثه إياه أمراً متحققاً في الأعيان. فالقول بالقدرة على إخراج الفعل إلى حيّز الوقوع، يعني الإشراك الفعلي للإنسان في أحداث فعله حسب القُدَر الكامنة فيه. فالفعل لا يتحقق عملياً إلا إذا كان الفاعل قادراً عليه. وإذا لم تكن القدرة حاصلة فإن الفعل لا يخرج عن كونه مقدوراً للفاعل دون أن يكون متحققاً من الناحية العملية. وهذا ما يوضح لنا العلاقة الجدلية القائمة بين أحكام الفعل بالعلم وتخصيصه بالإرادة وبين احداثه بالقدرة. فلا يمكن أن نقول أننا نعمل ما لم يتحقق هذا العمل أثراً في الأعيان، ولا يكون ذلك إلا بالقدرة. بمعنى آخر لا يمكن الفصل إطلاقاً بين المرحلة النظرية التي يمر بها الفعل والناتجة عن التفكر بالعلم والاختيار والمرحلة العملية الناتجة عن الأحداث بالقدرة. فالأحداث بالقدرة هو الذي يعيّن الأثر العملي وهو الذي يوضح اختصاصنا بحال كوننا قادرين، أي حصول القدرة فينا. والقَدْر ليس سوى الكون بحال التحقيق العملي، ولا يمكن إرجاع هذا التحقيق إلا إلى القدرة الإنسانية التي تحقق الفعل وتكمل قَدْره من جهة تعلقه بالفاعل. فالذي «يقتضيه قادراً هو حدوث الفعل وخروجه من العدم إلى الوجود»[٤].

أ ـ القدرة معنى في الإنسان يعود إلى جملته المخصوصة:

إذا كانت القدرة هي التي تؤثر في تحقيق الفعل أو عدمه حسب اختيار الفاعل وعلمه، فهي في الحقيقة معنى في الإنسان يرجع إلى «جملته»، لأن «للقادر بكونه قادراً حالاً ترجع إلى جملته»[٥]. والحال التي يختص بها الإنسان وتؤثر في وقوع الأفعال منه، إنما هي صفة نفسية يراد بها «أن القادر يكون قادراً لوجود معنى»[٦]. وإدخال العامل النفساني في جعل القدرة معنى زائد على الصحة إنما هو لإثبات ان في الإنسان خاصية معينة تميّزه عن غيره من الكائنات.

والقدرة ليست فقط هي الصحة والعافية ولا يراد بها اعتدال المزاج وزوال الأمراض

---

٤ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، (تحقيق توفيق الطويل، سعيد زايد، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة د. ت) ص ٦٣.

٥ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٤١. المقصود بالجملة هنا الانسان ككل جسد وروح فالقدرة لا تعود الى جزء من اجزائه بل هي معنى موجود في كل الاجزاء. وهذا يعود الى تعريفهم الانسان بالبنية المخصوصة (انظر فصل ماهية الانسان)، ص ٩٤.

٦ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٤٢.

على ما يقوله البغداديون[٧] من المعتزلة. فاعتدال المزاج يساوي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، ولا يجوز أن تكون القدرة هذه المعاني، لصحة وجودها في الجماد واستحالة وجود القدرة فيه. أضف إلى ذلك أن هذه المعاني التي ذكرنا ترجع فقط إلى المحل الذي تحل فيه ولا تتعلق بالغير. فأحكام اليبوسة تكمن في الشيء اليابس وكذلك الحرارة والبرودة، بينما القدرة في الإنسان تتعلق بالغير.

والقول ان الإنسان قادر بمعنى قوي، لا يعني عند المعتزلة انه يتمتع بصحة جيدة فقط، بل يعني أنه يقوى على «وفيه القدرة على» وهو يجد من نفسه هذه الصفة التي ان لم يكن مختصاً بها افتقد إلى ذلك المعنى الذي يجعله قوياً وقادراً. ففي باطن الذات الإنسانية دينامية محركة تدفع به «جملة» لإخراج الفعل إلى حيز التحقيق العملي. فالإنسان الصحيح الجسم قادر، والمريض أيضاً قادر، بل «ربما يقع في المرض من هو أقوى حالاً من كثير من الأصحاء»[٨].

هذه الحالة النفسانية التي تجعل الإنسان مقتدراً لا تفارق حتى معتلّ الجسم، لأن الفعل لا يخرج من كونه مقدوراً للفاعل وان لم يقع منه بسبب عائق ما. فتحقيق الفعل في الأعيان هو مؤشر على وجود تلك الدينامية التي يشعر بها الإنسان من تلقاء نفسه.

ولقد اثبت المعتزلة وجود هذه الدينامية والقوة في الإنسان من خلال التفرقة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية. وهم بذلك لا يردون هذا التمييز إلى صفة مميزة في كل من الحركتين بل يردونه إلى صفة في المتحرك من حيث انه قادر على فعل هذه وغير قادر على الأخرى. فإن لم ترجع التفرقة إلى الحركتين فيعني ذلك «صرفها إلى صفة المتحرك وليس ذلك إلا القدرة»[٩].

هذه الصفة النفسية تخالج الإنسان بحيث يحس من نفسه، انه قد يكون قادراً على

---

٧ ـ اختلف شيوخ المعتزلة في ماهية القدرة، هل هي مجرّد الصحة ام هي الحياة ام هي الطبائع الخ. ذهب ابو الهذيل الى القول انها معنى زائد على الصحة وكذلك القاضي وتلاميذه. اما البغداديون (ثمامه، بشر. . .) لقد ذهبوا على ما نقله عنهم الكعبي، الى انها بنية مخصوصة في الجسم الحي، اي اعتدال المزاج. صحة البدن. ووافقهم على هذا الاشعري وابن حزم. اما النظام فقد ذهب الى ان القادر قادر لنفسه مسويا بذلك بين الذات والقدرة. انظر «النيسابوري المسائل في الخلاف»، ص ٢٤٢، وابن حزم الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٩.

٨ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٤٣.

٩ ـ اليافعي، مرهم العلل، ص ٤٩.

فعل شيء فيحصل منه، وقد لا يكون قادراً والحال واحدة والشرط واحد، فلا يحصل منه. إذن لا بد من وجود مميّز ومخصص جعله على هذه الحال دون الأخرى، «وليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة»[10]. فالشعور النفسي بالاقتدار على الفعل هو حركة داخلية في الإنسان يتحقق عملياً بتلك الصيغة المميزة أي القدرة التى خصه الله بها عن سائر الكائنات.

وقد تبدو تلك الحالة من خلال تمييزنا بين عضوين، بحيث يصح الفعل من احدهما مباشرة ولا يصح من الثاني، فها هنا «عضوان يصح الفعل بأحدهما ابتداء ولا يصح بالآخر، فلولا أن لأحدهما مزية على الآخر بأمر من الأمور وإلا لم يكن هو بصحة الفعل به أولى من صاحبه وليس ذلك الأمر إلا القدرة»[11]. فالتمييز إذن بينهما قائم على أساس معنى مخصص للأول دون الآخر. ومهما اختلفت حال القادرين بعضهم عن بعض، فإن هذا التفاوت في صحة الفعل لا يمكن تفسيره إلا بالقول أن ذلك راجع إلى زيادة القدرة عند احدهما عن الآخر. «أن ههنا قادرين يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر مع استوائهما في كونهما قادرين. فلولا أنه مختص بأمر زائد على ما يختص به الآخر، وإلا لم يكن بهذه المزية أولى من صاحبه وليس ذلك الأمر إلا بزيادة القدرة على ما نقوله»[12]. فالقدرة وان اختلفت في القادرين باختلاف أحوالهم إلا أنها تبقى صفة مميزة في الإنسان القادر، تدفعه إلى العمل وتحقق هذا العمل. وان تمايزت الأعمال بتمايز القدر اختلفت في صحة الوقوع، فإن اختلافها هذا لا يخرجه عن كونها مرتدة إلى ذلك المعنى الذي يختص به القادر.

وليس الأمر كما يقول البغداديون من المعتزلة في ردهم صحة الفعل من القادر لمكان الصحة فقط، كاعتدال المزاج وزوال الأمراض. وهذا ما يقودنا إلى اسناد صحة الفعل إلى الفعل نفسه، وبالتالي تعطيل دور القدرة في التأثير على وقوع الفعل. وقولهم متى كان احدنا صحيح البدن صح الفعل منه، ومتى لم يكن كذلك لم يصح، لا يؤدي إلى اثبات صحة وقوع الفعل وتعلقه بفاعله. صحيح ان للفعل صفة نفسية ترجع إلى ذاتية لا تعلق لها بالفاعل، إلا أن حدوثه إنما يعود إلى تلك الحالة التي يختص بها الفاعل على الجملة. فالفعل يصدر عن الجملة، والمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعاً إلى الجملة»[13]. بيد أن كل

١٠ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٩١.
١١ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
١٢ ـ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٢٩١.
١٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

ما يتعدى هذا الأمر إنما يعود إلى المحل ولذلك نقول «ان صحة الفعل ووقوعه إنما هو لكونه قادراً، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة فثبتت القدرة بهذه الطريقة»[١٤]. فالمعنى الدينامي الحاصل في الإنسان هو المؤثر في وقوع الفعل وليس الفعل هو المؤثر في اختصاص الإنسان بتلك الدينامية.

الإنسان جملة، ⟵ منظومة دينامية، ⟵ قدرة، ⟵ حدوث الفعل

فذاتية الصفة اللازمة في الفعل لا تؤثر في حدوثه، إنما المؤثر هو الدينامية في الإنسان من حيثِ وقوعها على هذه الصفات الذاتية وإخراجها للفعل على وجه الحدوث.

ويعتبر القاضي عبد الجبار أن الذي أدى بالبغداديين إلى اعتبار أن «القدرة هي الصحة الزائدة»[١٥] كون الواحد منا قادراً بقدرة. والقدرة محتاجة إلى محل توجد فيه وبنية تخصص لها. ولكن الأمر ليس كذلك، فإذا كانت هذه البنية غير صحيحة فيجب أن لا تستند في صحة الفعل إليها. والذي يؤدي إلى هذا الاختلاف إنما هو استعمال اسماء متعددة نطلقها على القدرة من قوة واستطاعة وطاقة والمعنى واحد. ثم يجب أن نميز بين حالتين للقادر مع تمتعه بالصحة الزائدة، حالة يصح فيها وقوع الفعل منه فيسمى قادراً «مطلقاً مخلى»[١٦] وحالة لا يصح منه الفعل فيسمى «ممنوعاً»[١٧].

يتضح لنا من كل ما قدمناه أن في الإنسان قوة تحمله على القيام بالفعل، وهي حاصلة فيه لأنه يشعر من نفسه باقتداره على الفعل الواقع منه. فلو دعاه الداعي إلى فعل ما لا يقدر عليه لما صح منه الفعل، بل نقول «قد صح أنه يفعل لكونه قادراً»[١٨] لا لقوة الداعي. ولما صح حصول القدرة في الإنسان، فهل يمكن القول أنه قادر لذاته، أم أنه قادر بقدرة.؟

ب ـ الإنسان قادر بقدرة:

مع قول المعتزلة بقدرة الإنسان على إخراج فعله إلى حيز الوقوع والتحقيق العملي،

---

١٤ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٥ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٤١.

١٦ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٩٣.

١٧ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٦٢.

إلا أنهم ميزوا بين قدرة العبد وقدرة الله. هذا التمييز يقع في موضوع القـدرة وفي طريقـة الفعـل. فمن حيث موضـوع القدرة نـرى أن القادر لـذاتـه يستـطيـع أن يفعـل الأجسـام والأعراض معاً، بينما لا يقدر العبد إلا على أنواع من الأعراض. ومقـدورات القادر لـذاته لا تتناهى وهي تصح منه لما هو عليه في ذاته. انه القادر على كل مقدور في الجنس الواحد والوقت الواحد والمحل الواحد «فالقادر لا يختص في كونه قادراً، بأن يقـدر على قـدر دون قدر. بل لا قدر يشار إليه إلا ويصح كونه قـادراً على أكـثر منه فيجب كـون القادر لنفسـه قادراً على كل ما يصح كونه مقدوراً له وان لا تختص مقدوراته بقدر»[19].

أما القادر بقدرة، فإن مقدوراته متناهية «ولا يصح. . . أن يقدر على ما لا نهايـة له من الجنس الواحد في الوقت الواحد وفي المحل الـواحد، لأنـه يقْدِر بِقـدَر من حقها أن لا تتعلق إلا بقدر من المقدور وتعلقه بالمقدورات يطابق تعلقهـا»[20]. ولو كـان الإنسان قـادراً لنفسـه لوجب «أن يمـانع القـديم. . . ولمـا صـح اختـلاف القـادرين في زيـادة المقـدورات ونقصانها»[21]. والإنسان لا يمانع الله ولا يغالبه، لأن المغالبة والممانعة تحصل بين شبيهـين، والله منزه عن التشبه بمخلوقاته. أضف إلى ذلـك انه لـو كـان استحقـاق الإنسـان للقـدرة مثـل استحقـاق الله لها، لكـانت المقدورات الإنسـانيـة متسـاويـة بـين النـاس جميعـاً ولمـا صـح الاختلاف فيما بينهم من حيث الزيادة والنقصان في المقدورات.

أما من حيث طريقة تحقيق الفعل، فإن القادر لذاته إنما يفعل على وجه الاختراع أو بواسطة الأسباب وبدونها، وهو لا يحتاج في ذلك إلى الآت وجوارح وليس هذا حالنـا، بل هـو حال الله الـذي «يصح منـه اختراع الأفعـال في المحال واختـراع نفس الأجسـام، ولا يحتاج تعالى إلى أن يفعل ما يفعله عـلى جهة المبـاشرة والتـوليد، وليس كـذلك حـال الحي منـا»[22]. وان كانت الجـرأة الفكريـة قد دفعت ببعض المعتـزلـة إلى وصف الإنسـان بـأنـه مختـرع، لأن الاختـراع «لم يثبت انـه ممـا يختص بـه ولا يشـركـه فيه (الله)»[23] احـد، فـإن الاختراع الإنساني يأتي بمعنى التقدير، ويختص فقط بمقدورات الإنسان. فحقيقة المقدورات الإنسانية معروفة وهي واحدة ولا يجوز أن نقول إذا كان الإنسـان مخترعـاً فيجب أن يكون

---

١٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٤، ص ٢٧٧.
٢٠ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٢١ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٢٣.
٢٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٢، ص ٣٢٢.
٢٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٢٩٨.

مخترعاً كل شيء لأن «حقيقة المقدور حقيقة واحدة، ولا يجب إذا قدر العبد على شيء أن يكون قادراً على كل شيء»[24]. ثم ان الموانع والآفات قد تقع ولا يصح من الإنسان الفعل، فنسميه حينئذ ممنوعاً دون أن يخرج عن كونه قادراً. وهذا مما لا يجوز على القادر لذاته. أضف إلى ذلك أن الممنوع لا يكون ممنوعاً إلا بمنع «والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك»[25]. ومعنى ذلك أن المنع قد يحصل أما بطريقة القيد والحبس بحيث لا يتأتى منا الفعل كأن يحاول أحدنا تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه، فيحدث فيه من التسكينات ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات فيكون حينئذ ممنوعاً. وقد يجري المنع مجرى الضد كأن يحاول أحدنا الكتابة فلا يجد الآلة، فيكون ممنوعاً، وعند حضورها يكون مطلقاً مخلّى. فالاقتدار من الإنسان إنما يختص بجملته من حيث هو جسد وروح، وليس الله كذلك على هذه الصورة.

وإذا اعتبرنا الإنسان قادراً لذاته، جاز حينئذ أن يكون ما يقع عليه من موانع يقع أيضاً على الله وهذا بيّن فساده بنفسه، لأنه إذا «جاز عندهم أن يكون الحي منا قادرا لذاته وتغمره الأفات، فما الذي يمنع من جواز مثله على القديم تعالى وإن كان قادراً لذاته»[26].

والقصد من كل ذلك تمييز قدرة الله عن قدرة الإنسان. فأفعال الإنسان التي تقع بحسب قدرته وتصح منه لكونه قادراً إنما تحيط بها ظروف متعددة وتتعاقب عليها موانع قد تمنعها من الظهور، دون أن تخرجه عن كونه قادراً. بينما كل ذلك مما لا يجوز على الله الذي ليس كمثله شيء. والقادر بقدرة يستطيع بواسطتها تحقيق أفعاله فتكون له معنى يتمكن به من الفعل. هذه القدرة حادثة ولا تتعلق إلا بمقدور واحد من جنس واحد وفي وقت واحد. أما القادر لذاته فهو «يقدر على ما لا نهاية له، فتلك العلة عنه زائلة»[27].

والفاعل الفرد لا يقدر على الفعل إلا من جهة كونه محدثاً له، لأنه لو كان الأمر خلاف ذلك أي تعلق الفعل بالقدرة القديمة، لجاز أن يقدم على فعل المستحيل. فلو جاز «أن يقدر القادر على شيء على غير جهة الأحداث لصح أن يقدر على ما يستحيل كونه قادرا عليه. وما صح حدوثه يصح كونه قادراً عليه»[28]. أضف إلى ذلك، ان الله يخلق

---

٢٤ ـ عبد الجبّار المغني، ج ٨، ص ٢٩٨.

٢٥ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٩٣.

٢٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٢٥.

٢٧ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥٤ (المقصود هنا بالعلة، علة النقص، فاقتدار الله هو مطلق).

٢٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٦٨.

بتقدير المصلحة اطلاقاً والإحاطة بالفعل من جميع جوانبه. وهذا مما لا يقدر عليه القادر بقدرة. فالواحد منا إنما يفعل أفعاله ويقال أنه خالقها على معنى أنه مقدرها حسب القصود والدواعي. هذا الاقتدار على الفعل إنما هو من خلق الله الذي «خلق للعباد قدرة يوجدون بها أفعالهم على حسب دواعيهم وإرادتهم»[29]. هذه الأفعال إنما تكون اما على جهة المباشرة أي تقع إبتداءً، أو على جهة التوليد إذا كانت مما يتعلق بسبب منه.

جـ ـ القدرة والتقدير:

لتوضيح العلاقة بين القدرة والتقدير لا بد من العودة لتحليل بعض المصطلحات التي تفي بالغرض كالقدر والتقدير. اما القدر فقد يذكر ويراد به البيان والأخبار أي توضيح الأمر والاعلام عنه كما في الآية التالية ﴿الا امراته قدّرناها من الغابرين﴾[30]. فهو اخبر عن حالها وبيّن ما ستكون عليه دون أن يخلق ذلك ويحكم به. ولا يمكن فهم التقدير هنا على أساس إضافة الفعل إلى الله، وإلا لسقط أساس التكليف ولما كان هناك ضرورة للأمر والنهي ولاستحقاق الثواب والعقاب. وقد يذكر ويراد به القدرة والأحكام ﴿إنّا كلّ شيءٍ خلقْناه بقدَرٍ﴾[31]. وقد يراد به العلم والحتم والاجل والاحكام والقياس والمماثلة وكل ذلك «لا بمعنى خلقها بقدرته خلافاً للمجبرة»[32].

من خلال هذه المعاني لمصطلح قَدّر، نرى أن المعتزلة جهدوا انفسهم لكي يحفظوا للإنسان قدرته على صحة وقوع الفعل منه وعدم نسبته لله. فإذا ذكر القضاء والقَدَر، فيجب أن لا يؤخذ على معنى الخلق بل فقط على تلك المعاني التي أوردنا. وإذا قيل هل تقع أفعال العباد بقضاء من الله وقدر يجب القول «ان اردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك»[33].

والمعتزلة اثبتت القدرة والاقتداز للإنسان كما اثبتت الله قادراً. وهم يقولون في ذلك «قد اثبتنا القدر للإنسان... وصار سبيلنا سبيل من اثبت القدرة لله تعالى وحكم بكونه قادراً.. كذلك اثبتنا القدرة لأنفسنا»[34]. ولكن إذا كانت أفعال الإنسان متعلقة بقدرته

---

٢٩ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ١٠٦.
٣٠ ـ سورة النمل، آية ٥٧.
٣١ ـ سورة القمر، آية ٤٩.
٣٢ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ١١٨.
٣٣ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٧١.
٣٤ ـ المصدر نفسه، ص ٧٧٦.

لأنها تقع حسب قصوده ودواعيه وتنتفي حسب كراهته، فهل يمكن وصفه بأنه هو المقدِّر لهذه الأفعال أي الخالق لها؟.

ان التقدير قد يذكر ويراد به التحقيق، كما في تقديرنا اصطلاحاً لقوة زيد وقوة الأسد. فنحن نعلم مدى قدرتهما، وان واحداً منهم غالب والآخر مغلوب ولو لم يقع ذلك فنكون قدَّرناه تقديرا. «فالتقدير كالتحقيق ههنا، وصار الحال في ذلك كالحال في تقدير الاصطراع امكننا أن نعلم كون احدهما غالباً وكون الآخر مغلوباً»[٣٥]. ولكن ربما لا يقوم التقدير مقام التحقيق وذلك كتقدير وقوع الظلم من الله فإنه لا يقوم مقام الوقوع.

ولكن للتقدير بعداً آخر أكثر من التحقيق، فقد يذكر ويراد به الخلق «أي قد صار مقدَّراً بالغرض والداعي»[٣٦] ومعنى ذلك أن الخلق ليس شيئاً سوى تقدير فعل ما على حسب الغرض والداعي المطابق له أي التخطيط السابق على التنفيذ. والمقصود بالدواعي التي تدفع إلى الفعل، «ما نعلمه أو نظنه أو نعتقده من نفع لنا في الفعل أو دفع ضرر»[٣٧]. والغرض بمعنى أن يكون الفعل مطابقاً للمقدور على الوجه المطلوب. فالخلق إذن ليس سوى الاقتدار على الفعل وقطع الأمر فيه.

وما دام الأمر كذلك يمكننا أن نقول بالخلق على صعيد الإنسان بمجرد أن تكون لديه القدرة على الاتيان بالفعل على الغرض والداعي المطابق له. «فالمخلوق هو المفعول على حد يطابق الغرض»[٣٨]. أو لنقل هو «الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه»[٣٩]. فالتقدير هنا بمعنى الإيجاد والقطع كما في قول الحجاج «اني إذا وعدت وفيت وإذا اخلفت فريت أي إذا قدرت قطعت».

والفاعل بتقديره لفعله يخرجه من العدم إلى الكون، فيكون متعلقاً به على جهة الأحداث. وفي ذلك سيادة للإنسان على أفعاله دون أي تدخل خارجي، وهو بالتالي يشارك الله في فعل الخلق في مجال الأفعال التي تقع منه مقدَّرة على حسب أغراضه ودواعيه.

---

٣٥ ـ المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

٣٦ ـ ابن متويه، التذكرة، في احكام الجواهر والاعراض (تحقيق سامي لطيف وفيصل عون القاهرة ١٩٧٥) ص ٤٢٧.

٣٧ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٦٠.

٣٨ ـ ابن متويه التذكرة في احكام الجواهر والاعراض، ص ٤٢٧.

٣٩ ـ عبد الجبّار، شروح الاصول الخمسة، ص ٥٤٦.

ولكن قد يذكر الخلق ويراد به الإرادة والمقصود بالإرادة هنا الاختيار المقرون بالتنفيذ أي التحقيق العملي للفعل. فإرادة الفعل مع انها تختص بتمييزه على وجه معين، إلا أنها عندما تقترن بالتنفيذ العملي تصبح خلقاً.

والفكر غير المفصول عن الفعل هو خلق أيضاً، لأنه تحقيق عملي مسبوق بالعلم المتولد عن النظر. وإذا كان التفكر يعني إجالة الخاطر والتأمل فإن الإنسان لا يتفكر في أمر إلا إذا كان له مصلحة في ذلك مثل قولي «ليس لي في هذا الأمر فكر، أي ليس لي فيه حاجة»[40] فمصلحة الإنسان وحاجته في الشيء هي الدافع إلى التفكير الذي يرتد فعلاً له. من هنا تنشأ الجدلية بين المصلحة والحاجة من جهة والتفكر من جهة ثانية، فيقع «العمل»[41] أي الفعل المسبوق بالعلم، مطابقاً لهذه المصلحة المقدرة على حسب الغرض. ولا يكون تقدير هذه المصلحة إلا بأصل من الإنسان على ما تقتضيه إرادته ويتسع له علمه. والعلم الناتج عن التفكر يوضع في خدمة العمل ويتسع باتساع حاجة الإنسان ومصلحته، فيقطع بقدر ما يقدر وما يرى ان له فيه مصلحة، أي صلاحاً وخيراً. فالمصلحة من الصلاح، وقولنا عرف الواحد منا مصلحته أي «أقامها»[42] وهي «وجه حسن في الفعل»[43] والصلاح هو الخير، ولما كان الله لا يفعل إلا ما فيه مصلحة البشر ومنفعتهم[44] كان الاقتدار الإنساني على الأفعال يهدف إلى تضمينها ما هو خير وصلاح له. فيقدّر بالتالي الوجه الذي يرى فيه منفعة له، فيأتي وقوع الفعل مطابقاً لما علمه واختاره وأحدثه وجميع ذلك هو التقدير على وجه المصلحة.

ومن اثبات التقدير للإنسان، نثبت له الخلق، كما في قول زهير بن أبي سلمى:

ولأنت تفري ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

ومعناه تنفذ ما تعزم عليه وتقدِّره. فالذي يعني «القطع»[45] ويقال افراه وفراه أي «قدره وقطعه»[46]. وفلان يفري «إذا كان يأتي العجب»[47] وإذا «عمل العمل فأجاده»[48]. وفري فلان كذا إذا «خلقه»[49]. كل هذا يعني أن اجادة الفعل والقطع به هو خلق،

---

٤٠ ـ لسان العرب، مجلد ٥، ص ٦٥.

٤١ ـ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية ص ١٦٦. العمل: هو فعل بفكر «اي الحركة التي من نفس المتحرك مسبوقة بالتفكر والنظر وما يتولد عنه من علم يقيني يعود اصله الى الانسان.

٤٢ ـ لسان العرب، مجلد ٢، ص ٥١٦.

٤٣ ـ ابو الحسين البصري، المعتمد في اصول الفقه، ج ١، (تحقيق محمد حميد الله) ص ٢٤.

٤٤ ـ الانتصار، الخياط، ص ٢٥ ـ ٢٦ عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٧ الاشعري مقالات الاسلاميين، ص ٦٥، ٢٤٩.

٤٥ ـ ٤٦ ـ ٤٧ ـ ٤٨ ـ ٤٩ ـ لسان العرب، مجلد ١٥، ص ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤.

والإنسان إذا تفكر شيئاً معناه خلقه وقطعه، وبعض القوم لا ينفذون ولا يقطعون بما يفكرون به. وهذا جائز على الإنسان، أي حصول التقدير والخلق دون حصول المقدَّر أي المخلوق. ففعل الخلق معنى كامن في الإنسان وإن لم يخرج مخلوقه إلى حيز الوقوع. ورد الخلق إلى معنى حاصل في الإنسان دون أن يكون موجباً بمخلوقه، معناه اختصاصه بدينامية تجعله قادراً أي مقدِّراً لأفعاله وخالقاً لها.

والخلق على معنى التقدير يجوز اطلاقه سواء على الله والإنسان، فالقول «في الله انه خالق، انه فعل الأشياء مقدَّرة، وان الإنسان إذا فعل أفعالاً مقدَّرة فهو خالق، وهذا قول الجبائي وأصحابه»[٥٠]. فالفعل مقدَّر من الإنسان على معنى العلم المسبق به، والاختيار المخصص على جهة معينه، والقصد إليه لما فيه من مطابقة الغرض، وأخيراً خروجه إلى حيز التحقيق بالقدرة. وعلى هذا يكتمل قدر الفعل من جهة تعلقه بالفاعل وبالتالي تحصل عملية الخلق. فمعنى الخالق «انه يفعل أفعاله مقدَّرة على مقدار ما دبرها عليه. وذلك هو معنى قولنا في الله انه خالق وكذلك القول في الإنسان انه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدَّرة»[٥١].

.بيد أن الخلق إذا عني به التكوين «أي ابتداء الشيء بعد ان لم يكن»[٥٢] فهذا مما لا يقع من الإنسان بل ان ذلك مما يختص به الله وحده لأن «الخلق من الله سبحانه هو تكوين»[٥٣]. ومن المعتزلة من اعترض على اطلاق تسمية خالق على الإنسان «من فعل لا بآلة ولا بقوة مخترعة فهو خالق لفعله، ومن فعل بقوة مخترعة فليس بخالق لفعله»[٥٤].

وبتحليل دقيق لمعنى الخلق، نرى أنه على مختلف الوجوه التي وقع عليها عند المعتزلة من إيجاد وتكوين وإرادة وفكر وتقدير، يمكننا أن نميز صيغتين عندهم:

الصيغة الأولى: والتي طرح فيها الخلق واعتبر إيجاداً وتكويناً وابتداء وفعلاً لا بآلة ولا بتوسط من قوة، لا يمكن اطلاقها على الإنسان. فهو لا يقدر على أفعاله ابتداء لا في محل، إنما يقدر عليها على جهة المباشرة والتوليد وبتوسط الآلات والقوى. أما الصيغة التي طرح فيها الخلق واعتبر تقديراً فمن الممكن اطلاقها على الإنسان أيضاً فالقول أن الإنسان

---

٥٠ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٩٥.
٥١ ـ المصدر نفسه، ص ٥٣٩.
٥٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٦٣.
٥٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٥٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٩٥.

خالق لأفعاله جائز طالما أن هذه الأفعال تقع منه مقدرة بقدرة على حسب الغرض والداعي المطلوب. وتنشأ الجدلية من وقوع الأفعال مقدَّرة بقدرة. فالقدرة أساس التقدير، وهي ترتد إلى حال الإنسان، والتقدير يقع على الفعل فيضمنه العلم والقصد والاختيار ومن ثم التحقيق العملي. وطالما أن كل هذه العناصر التي ذكرنا ترتد إلى حال الإنسان وتؤلف الدينامية الفعالة فيه، كانت الأفعال المتحققة عينياً هي التعبير عن حضور الإنسان في هذا العالم. فالإنسان يعبر عن ذاتيته من خلال افعاله ويؤكد على أنه أصل لها في كونها وتحركها. وهو في هذا المجال يشارك الله في القدرة من وجه ما، هو وجه التقدير الذي يجعل من الإنسان أكمل صورة المخلوقات. فالله خلقه على هذه الصورة «خلقني إياي لينفعني» واقدره ومكنه ومن ثم كلفه لأجل منفعته ومصلحته وما عليه هو سوى تقدير هذه المنفعة والمصلحة حتى يستحق عليها الثواب أو العقاب.

وفي سياق عملية التقدير هذه يحاول المقدِّر أن يتخطى المعطيات الخارجية من وقائع وأعيان لينفيها ويعود من ثم فيخلقها من جديد باعتبار ما يضمنها إياها من عناصر العلم والإرادة والقصد والاختيار. وهو في ذلك يبيِّن أنه ليس بعاجز عن تحقيقها بما يمتلكه من دينامية الاقتدار وفاعلية الخلق على وجه التقدير والحدوث لا على وجه الإيجاد من العدم.

والذي لا بد من التنويه به هو أن هاتين الصيغتين لا تعنيان اختلافاً واقعاً بين أهل الاعتزال في قولهم بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها. بل فقط لا بد من التمييز عندهم بين القول بالخلق الذي هو اختراع وابتداء من لا شيء، وبين القول بالخلق الذي هو تقدير الأفعال على غرض مطابق لها. فالإنسان القادر المخلى بينه وبين الفعل يقدر على احداثه، فيكون الفعل مخلوقاً منه بمعنى أنه مقدره يحدثه حسب قصوده ودواعيه. فالخلق جائز من الإنسان في إطار الإيجاد ضمن القصد والدواعي، لا على جهة تقدير المصلحة اطلاقاً من جميع وجوهها.

ومع أن الكثيرين من متأخري المعتزلة لا يطلقون لفظة خالق على الإنسان بل يقولون موجد ومحدث إلا أنه ليس هناك من حرج في إطلاق هذه التسمية عليه كما ذهب إلى ذلك الجبائي، طالما أننا قصدنا من ذلك انه يقدِّر افعاله تقديراً. فكذلك فعل الخلق من الله حيث يكون ويحدث ويقدر هذا العالم. وإطلاق التسمية على الإثنين يكون باشتراك الإسم والفعل معاً: فالإنسان في مجاله خالق ومقدّر وهو يشارك الله في القدرة من وجه ما.

والقول بقدرة الإنسان على خلق أفعاله يؤدي إلى استقلالية تامة عن الله في مجال اخراج الأفعال إلى حيز الوقوع، وفي ذلك غاية التنزيه بين الله ومخلوقاته. هذه المخلوقات

التي تكونت على صورة فيها الكثير من الدينامية والفعالية، جاءت وكأنها تمظهر للذات الالهية الفاعلة. فالإنسان بتقديره وخلقه لأفعاله يقترب من خالقه ويتنزه قدر الإمكان عن الواقع المعطى، مؤكداً استقلاليته عنه وامتلاكه له بفعل تقدير. ففعل الخلق من الإنسان هو فعل مشاركة وتخطي ونفي، للتوكيد من جديد على اقتدار انساني لهذا الواقع، وتوكيد على الحضور الفاعل أمام هذا الواقع. كل ذلك اقدار من الله لمخلوقه وحفظ لاستقلالية علمه وإرادته وقدرته، وجعل هذه الاستقلالية ذات فعالية مطلقة ضمن إطار التكليف الذي يقتضي منفعة الخلق. فالإنسان قاصد إلى فعله بدينامية متحركة خالقة على وجه المصلحة المقتضاة.

بيد أن الأمر في كل ذلك يجب أن لا يتعدى مجال الفعل الإنساني والحدود المرسومة له في إطار طبيعة القدرة الإنسانية. فالله هو الذي اقدرنا على أفعالنا ومكننا منها بخلق القدرة فينا وهو لا يزال يهيمن على الإنسان والمخلوقات جميعاً. وهيمنته هذه نابعة من اختلاف الطبيعة بيننا وبينه، فهو قادر لنفسه، ونحن قادرون بقدره، وهو يقدّر اطلاقاً من جميع وجوه المصلحة ونحن نقدر على قدر احاطتنا بالموضوع. وقد جوز أبو هاشم «أن يوصف تعالى بأنه مالك لأفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها»[55]. إلا انه لكمال عدله ولمنفعة الإنسان لا يفعل ذلك وان وصف بالقدرة عليه.

وليس في ذلك انتقاص من قدرة الإنسان على خلق أفعاله والتي نرى فيها نوع من التمثل بالقدرة الالهية في مجال معين ومحدد. هذا التمثل نابع من قصود الانيِّة الإنسانية التي يخالجها شعور نفساني بالاختيار التام والقدرة الفاعلة لإتمام الحكمة من الخلق والتكليف. ولسنا نرى في فعل الخلق من الإنسان سوى توكيد على ذلك الاقتدار الذي وضعه فيه الله لتكتمل صورته المثلى في عالم الأعيان. هذه الصورة تكمل ذاتها في التحقيق العملي للأفعال، فتعبر بذلك عن الجانب الفعال والخلاق الذي تختص به.

د ـ الخلق والمخلوق:

إذا اعتبرنا مجرد الخلق فعلاً، فهل يكون المخلوق هو نفس فعل الخلق أم انه غيره؟. ان الفصل بين الخلق والمخلوق أو بين التقدير والمقدر يؤدي إلى اعتبارين مهمين: الاعتبار الأول يكمن في تصور الفعل على أساس انه غير المفعول. فالمفعول أو المخلوق من

---

٥٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ص ٢٩.

حيث هو كذلك مقتضى عن صفة ذاته اما من حيث كونه فهو فيه بالحدوث من جهة تعلقه بالفاعل القادر. فلا بد إذن من التمييز بين قدر المفعول من جهة تحيزه بجنسه واقتضاء ذلك عن صفة ذاته، وبين كونه بالحدوث من جهة الفاعل. وهذا ما يرتد إلى ثنائية قدرية في الفعل إحداها تعود إلى ذات الفعل والثانية إلى ذات الفاعل.

والاعتبار الثاني يقودنا إلى تمييز ماهيات مجردة للأشياء والأفعال منفصلة عن كون هذه الأشياء والأفعال. بمعنى آخر إذا «كان خلق الشيء هو غير الشيء»[٥٦] أي فعل الحسن غير الحسن، فهذا يعني أن مبادىء التقدير والخلق هي معاني كلية مجردة ومنفصلة بالتالي عن التحيزات الجزئية.

إلا أن النظام نزع نزعة مادية حسية عندما رفض اعتبار كون الشيء غيره. فالتكوين هو المكون وهو الشيء المخلوق. وهو ينكر الأمور المجردة عن الحس فالطول هو الطويل والعرض هو العريض والخلق هو الشيء المخلوق. وخلق الله للعالم هو العالم بذاته إلا أن إرادة الله لأفعال البشر تعني الأمر بها وهي غيرها. لذلك كانت الإرادة غير المراد. والجمع بين الفعل والمفعول بمعنى «أن الخلق هو المخلوق»[٥٧] هو نفي لوجود المعاني المجردة والماهيات الكلية في الأعيان. وفي موازنة بين أفعال الله وأفعال الإنسان يمكننا القول «ان فعل الإنسان هو مفعوله»[٥٨]. وإذا كان الفعل هو في الأساس حركة الفكر المتحققة عملياً، فقد أصبح التلازم الجدلي قائماً بين الفكر والعمل المتحقق أثراً في الأعيان. ففكرة الطول غير متميزة عن الطويل وفكرة الخلق هي الخلق نفسه. فالكل فعل، والفعل خلق، والخلق قدر، متضمن للمعرفة والقدرة على التحقيق.

وتبسيط كل ذلك في ابعاده الميتافيزيقية والإنسانية، يقتضي منا أن ننظر إلى الخلق فعلاً واقعاً من الإنسان كما بينا، وإلى المخلوق على أساس انه «شيء وخلق»[٥٩]. وقولنا شيء مشتق من شاء يشاء، أي أراد. ففي اتجاهنا نحو الشيء أو الفعل نضمنه إرادتنا ومشيئتنا مع تمتعه هو بصفة ذاتية لازمة فيه ومستقلة عنا. ويصبح الشيء أو الفعل مخلوقاً بعد أن

---

٥٦ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٦٤.

٥٧ ـ المصدر السابق، ص ٣٦٥.

٥٨ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٦٢. انظر ايضا عبد الهادي ابو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام واراؤه الكلامية، ص ٤٧ ـ ٤٨. انظر ايضا القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ١٠٤.

٥٩ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٦٤.

يضمنه الخالق عناصر التقدير، وهذا ما نسميه بالخلق. إذ بعد هذا التضمين يصح أن نقول «أن الخلق هو المخلوق»[60] أو الفعل هو المفعول. فالمفعول لا يصير كذلك بالفاعل إلا بعد تعلقه به على جهة التقدير المتضمن للعلم والإرادة والاختيار. وقولنا الفعل هو المفعول نعني به أن المفعول هو الكون المتحقق للذات الفاعلة على جهة الأحداث، فاقتضى أن يكون فعلها هو مفعولها.

هـ ـ تقدم القدرة على الفعل:

يعود وجه البحث في هذا الأمر إلى أن توقيت القدرة هل هي قبل الفعل أم مقارنة له حظي بالقدر الأكبر من النقاش بين المعتزلة وخصومهم المجبرة. ذلك أن المجبرة والأشاعرة لم ينكروا وجود القدرة ولكنهم ارجعوها إلى صحة الجوارح والبنية الصحيحة وكل ذلك مما لا يؤثر بحد ذاته في أحداث الفعل. أما القدرة التي يحدث بها الفعل فهي مقارنة له وهي من الله الخالق للفعل «فمن ظهر منه وسمي من أجل ذلك فاعلاً لما ظهر منه»[61].

ولقد أدرك المعتزلة في هذا الموقف خطراً كبيراً على اختيار الإنسان لأفعاله واحداثه لهاوتعلقها به. وهم قالوا أن القدرة لو كانت مقارنة لمقدورها وهي صالحة للضدين «لوجب بوجودها وجود الضدين فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة وهو محال»[62]. فقدرة الإنسان متقدمة على الفعل والمقدور، لأنه في هذه الحالة فقط يمكننا أن نثبت ان الإنسان فاعل على الحقيقة لا المجاز. فإذا كان الله فاعلاً على الحقيقة وذلك يقتضي أن تتقدم قدرته على المقدورات فكذلك الإنسان أيضاً.

والقدرة على الفعل وضده تكون قبل الفعل، لأنه مع حصول الفعل عملياً يصبح مفعولاً ولا يعود للقدرة أي تعلق به. فالحاجة إلى القدرة هو لإخراج الفعل إلى حيز الوقوع وهذا لا يكون إلا بملازمتها للباعث قبل الفعل وفي حال مباشرته. والقدرة هي التي تفعل، أي هي المعنى الدينامي الذي يحقق الفعل، ومع تحققه لم يعد الفعل بحاجة إلى التعلق بالفاعل «فالإنسان قادر أن يفعل في الأول وهو يفعل في الأول والفعل واقع في الثاني لأن الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل»[63].

---

٦٠ ـ المصدر نفسه، ص ٣٦٥.
٦١ ـ ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ٣، ص ٣٠.
٦٢ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة ص ٣٩٦.
٦٣ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٢٣٣.

وتمييز وقتين في الفعل يعود إلى أن الوقت الأول هو وقت القدرة، وهي حالة تسبق التحقيق العملي وتتضمن تحرك القدرة في مباشرة العمل. وعندما يباشر العمل نقول أن الإنسان يفعل في الوقت الثاني مقدَّراً بقدرته حيث يتحقق الفعل عملياً ويكتمل قدره ويصبح فعلاً أي خلقا. ففي الوقت الأول لا يزال الفعل معلقاً بالفاعل على جهة الأحداث بالقدرة. وهو في الوقت الثاني «يُفعل. . . فإذا كان الوقت الثاني قد فعل فالذي قيل يفعل في الثاني قبل الثاني هو الذي قيل فعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني»[٦٤] فالفعل يوصف «بيفعل» قبل وجود وقته ثم يوصف «بفعل» بعد وجود وقته[٦٥].

والتكليف يقتضي أن يكون القادر قادراً قبل الوقت الذي كلف فيه ليصح منه احداث الفعل على الوجه الذي قد كلف، «فيجب أن يكون قادراً في الحال التي يمكنه معها أن يوجد الفعل على الوجه الذي كلف ولا معتبر بما قيل من الأوقات»[٦٦]. فتقدم القدرة على الفعل يفسح في المجال أمام المكلف الوقت الكافي للتفكير والبحث والاختيار حتى يكتمل قدر الفعل على الوجه الذي يقع عليه، وبالتالي تصح المسؤولية التامة عنه. أضف إلى ذلك أن تقدمها يتيح لها التعلق بالضدين فتكون قادرة على ما علم انه يكون وما علم انه لا يكون. وإذا كان الأمر خلاف ذلك أصبح الفاعل القادر ملجأ ومضطراً، «فالقادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ما ينتفي به وإلا اختص ذلك بكونه في حكم الملجأ إلى ذلك الفعل المضطر إليه»[٦٧].

والقول بوجوب مقارنة القدرة للمقدور يخرج التكليف عن الغرض الذي لأجله جعل له وهو يبطل بالتالي اختيار الإنسان وقصوده ودواعيه، ويدعوه إلى فعل ما لا يطاق. «فالدليل على وجوب تقدم القِدَر، انه لو لم يتقدمه هذا القدر لم يتمكن المكلف ان يعلم وجوب الفعل قبل وقته فيدعوه إلى فعله على نية الوجوب في الوقت الذي وجب عليه ايقاعه فيه. وذلك تكليف ما لا يطاق»[٦٨].

والقول بتقدم القدرة على مقدورها فيه «ثبوت الاختيار للفاعل المختار ضرورة»[٦٩]

---

٦٤ ـ الأشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٢٣٤.

٦٥ ـ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ٣٢٨.

٦٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٦٨.

٦٧ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

٦٨ ـ ابو الحسين البصري، المعتمد في اصول الفقه، ج ١، ص ١٨٠.

٦٩ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس لعقائد الاكياس، ص ١٠٥.

وفيه إمكانية الفعل وعدم الفعل. فالفعل من حيث هو تحقيق عملي واحداث، له قدْر من جهة تعلقه بالفاعل. وهذا القدْر لا يكتمل إلا إذا ثبت تقدم القدرة عليه حيث يخضع في تلك المرحلة إلى مبادىء التقدير من علم وإرادة واختيار، فيقع بذلك مقصوداً مختاراً. أما تحقيقه في المرحلة اللاحقة فيكون ناتجاً عن حركة الفكر المتحققة عملياً بالقدرة. فالفعل قدر من حيث هو كذلك أي بمقتضى صفة دالة. وله قدر من جهة كونه وخروجه إلى حيز التحقيق. ومرحلة تقدم القدرة على مقدورها هي مرحلة الدينامية الفاعلة في الإنسان والمقدِّرة للفعل على حسب القصود والدواعي والغرض المطلوب. فمعيار إنسانية الإنسان هو امتلاكه للاقتدار على فعله وعلى ادوات هذا الفعل من إرادة وقدرة. وهذه الأدوات هي معان نفسية راسخة في الذات الإنسانية ومتجددة دائماً مع تجدد الأفعال، وسابقة عليها لأنها تقع في أساس الاقتدار عليها. كل ذلك يؤدي إلى إقامة موازنة بين وقوع الأفعال من الله لما اثبتوه فاعلاً على الحقيقة بتقدم قدرته على مقدوراته، فكذلك الإنسان أيضاً هو فاعل على الحقيقة بمقتضي قدرته المتقدمة على الفعل.

و ـ تعلق القدرة بالفعل:

اثبتنا مما تقدم أن القدرة توجب للقادر معنى يختص به وهو كونه قادراً. والاقدار «هو فعل القدرة»[٧٠] وقولنا الله اقدر الإنسان على أفعاله لا بمعنى خلقها فيه، بل بمعنى «اقدر مشتق من فعل القدرة»[٧١] الإنسانية المخلوقة من الله. فمن القدرة الإنسانية يشتق الاقتدار على الأفعال.

بيد أن القدرة تتعلق بالفعل أيضاً عن طريق حدوثه بها لا عن طريق الكسب. فالقدرة لا تثبت إلا عن طريق أن الواحد منا قادر وفاعل. وهذا يقتضي أن تكون القدرة مؤثرة على جهة الأحداث والإيجاد. فعمل القدرة هذا إخراج الفعل إلى حيز الوقوع، والوقوع هنا معناه «الحدوث»[٧٢] أي حدوث الفعل بقدرة الإنسان.

ولكن هذا الحدوث ليس موجباً، لأن القدرة غير موجبة لمقدورها. والمقدورات تقع حسب القصود والدواعي وحتى لو لم يقع المقدور على جهة التحقيق العملي، فهذا لا ينفي عن الفاعل كونه قادراً. فالحال التي يختص بها الفاعل «لا توجب وقوع مقدوره وإنما يصح

---

٧٠ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٥٦.

٧١ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٧٢ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٤٣٠.

لاختصاصه بها منه اختيار الأفعال»[٧٣]. فالوجه الذي يحصل عليه الفعل بفاعله من حيث أنه قادر، «يصح منه أن يجعله عليه كما يصح منه أن يوجده اصلاً وان لا يوجده وحقيقة الفاعل تقتضي ما ذكرناه»[٧٤]. الفاعل قادر وان تعذر عليه الفعل لمنع ما.

يزيد ذلك وضوحاً ان من شروط صحة حدوث المقدور ليس فقط اختصاص الفاعل بكونه قادراً بل بكون المقدور مما يصح حدوثه. فإذا عرض عارض منع المقدور من الحدوث بوجه من الوجوه «لم يمتنع صحة كون الواحد منا قادراً وان تعذر عليه الفعل»[٧٥] فيجب أن نعلم أولاً الجهة التي يقع عليها الفعل وصحة حدوثه عليها «ثم نعلم بعد ذلك انا قادرون على تلك الجهة وفاعلون لها كما نقول بمثل ذلك في الحدوث فإنه يعلم أولاً ما هو ثم نتكلم في كوننا قادرين عليه»[٧٦]. وأدى قول المعتزلة بعدم ايجاب القدرة لمقدورها إلى إقامة موازنة أخرى بين أفعال الله وأفعال الإنسان. فالله قادر منذ الأزل ولا يخرجه عن هذه الصفة عدم خلقه لمقدوره في الأزل وخلقه له في وقته. وكذلك الإنسان فنحن لا نحدده قادراً بالقول أنه هو الذي لا يتعذر عليه الفعل بل نقول هو الذي «لا يتعذر عليه إيجاد مقدوره من غير منع أو وجه معقول يوجب تعذره»[٧٧].

خلاصة القول أن القدرة هي الأداة التي يتحقق بها الاختيار، ولا يعقل أن تكون موجبة لمقدورها إيجاب العلل للمعلولات لاختلاف أفعال الإنسان عن أفعال الطبيعة. فقدرة الإنسان صالحة للضدين، لأنها تثبت لنا كون الواحد منا قادراً. وحال القدرة ثابتة لنا لأننا مُحدِثون لأفعالنا. ومن كان حاله كذلك يعرف تماماً وقوع أفعاله حسب قصوده ودواعيه، وهذا لا يقتصر على فعل دون فعل. فلو كانت القدرة مقتصرة على فعل واحد لما كان هناك فصل بين حال القادر وحال المضطر. وإذا كان هذا معناه إيثار الأفعال بعضها على بعض وثبوت الاختيار لأحد الوجوه التي يقع عليها، فإن من الأفعال ما لا ضد له. وهذا ما حدا بالقاضي عبد الجبار إلى توضيح الأمر بالقول، ان الفصل يجب أن يكون قائماً على إمكان الفعل وليس على أساس ايثار أحد الضدين على الآخر.

أضف إلى ذلك أن التكليف لا يصح مع الإيجاب بين القدرة ومقدورها، لأن ذلك

---

٧٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٤، ص ٣٣٠.
٧٤ ـ ابن متوية، التذكرة في احكام الجواهر والاعراض، ص ٨٢.
٧٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٤، ص ٣٣١.
٧٦ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٣١٩.
٧٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٤، ص ٣٣٤.

يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق. فالقادر يجب أن يكون مما يصح منه الكفر والإيمان أي الضدين وإمكانية فعلهما. وإلا أصبح مكلفاً بما لا يطاق أمراً أو نهياً.

وتعلّق القدرة بالمقدور يقودنا إلى طرح مسألة مهمة في كيفية تعلق القدرة بأكثر من فعل واحد؟ وتجويز ذلك يعني أن الفعل الواحد يمكن أن يقع من قادرين في وقت واحد وعلى وجه واحد. وهو يؤدي إلى جواز أن تكون أفعال العباد واقعة في آن معاً بقدرتهم وقدرة الله. إلا أن معظم المعتزلة انكروا ذلك إلا نفراً من البغداديين ومنهم أبو الحسين البصري.

فعلى مذهب القاضي عبد الجبار وشيوخه لا يجوز أن يقع المقدور الواحد من قادرين وان صح أن يكون كل واحد منهما قادراً عليه ابتداء. فوقوع مقدور واحد لقادرين يقتضي أن يكون هذا المقدور الواحد لا مانع من احداثه على وجهين بحسب قصود ودواعي كل من القادرين في الوقت الواحد والمحل الواحد. وهذا بيّن فساده بنفسه لأن «المحدث لا يجوز كونه محدثاً مخترعاً من وجهين، لأنه لو صح ذلك فيه كان لا يمتنع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر ويجرى وجها الحدوث مجرى فعلين»[78]. ثم ان المقدور الواحد لا يجوز وقوعه على وجهين من قادر واحد، وإذا لم يصح ذلك من جهة قادر واحد لم يصح من جهة قادرين»[79]. فالفعل عندما يقع يكون مخصصاً بالإرادة على وجه واحد دون غيره من مريده وفاعله.

والمقدور الواحد لو حصل لقادرين لوجب حسب قصود ودواعي كل منهما أن يكون مقدوراً لأحدهما مع ان دواعيه لا تقتضي ذلك وان يكون مقدوراً للآخر مع أن دواعيه تقتضي ذلك. فالمعلوم ان لكل قادر دواعي تدعوه إلى الفعل أو إلى الترك. ولا يجوز تعليق قدرتين بمقدور واحد وإلا تجاذبت القدرتان في الفعل والترك. «فنحن نعلم أن من حق كل قادرين ان يصح من أحدهما أن يدعوه الداعي إلى إيجاد مقدوره ويصح من الآخر أن يدعوه الداعي إلى أن لا يوجد مقدوره وكذلك فقد يصح من أحدهما أن يريد مقدوره ويصح من الآخر أن يكره ذلك. فيجب أن قَدِرا على مقدور واحد ودعا احدهما الداعي إلى إيجاده وذلك يوجب كونه فعلاً للآخر وان اجتهد في الانصراف، أو لا يوجد لأن أحدهما دعاه الداعي إلى أن لا يوجده وذلك يوجب نفي كونه فعلاً لمن اجتهد في إيجاده مع التخلية. وهذا يبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل فعلاً لفاعله ونفي كون الفعل

78 ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٤، ص ٢٥٤.

79 ـ المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

عن القادر عليه»[٨٠].

وقد تكون المقدورات مما لا يصح وقوعها إلا على وجه مخصوص وفي وقت واحد. وقد لا تقع بسبب يرجع إلى كون القادر مما يختص تعلقه بمقدور واحد في وقت واحد وحيّز واحد. ولكن هذا الأمر مما لا ينطبق على القادر لنفسه، لأنه يقدر في كل وقت على ما لا نهاية له.

والقدرة، لا تتعلق إلا بمقدور واحد من جنس واحد وفي وقت واحد، لأجل ذلك نرى «انها لا تتعلق بالمقدور إلا في حال دون حال»[٨١]، إذ يصح أن يكون متعدد الحالات. ولو كانت القدرة تتعلق به في كل الحالات لصح منا دائماً أن نفعل بها مقدوراً أولاً ومقدوراً ثانياً إلى ما لا نهاية، ولصح «من القادر بالقدرة الواحدة حمل الجسم العظيم وتعذر ذلك يبين صحة ما قدمناه»[٨٢].

كل ما تقدمنا به حتى الآن يتدرج ضمن سياق النظرية المتكاملة التي تجعل من الإنسان عنصراً فعالاً وخالقاً لأفعاله. فالجزئيات التي تقدمنا بها لازمة حتماً عن المذهب الإنساني الذي تميز به المعتزلة وجهدوا أنفسهم في إخراج صيغة متكاملة للحياة الإنسانية تنظر إليها من خلال تحققها العملي لا من خلال الثبات والجمود. فالاقتدار الإنساني ليس مرهوناً لأحد حتى ولو كان الله الذي اقدرنا على ذلك على أنه يجب علينا أن نفهم كل ذلك في إطار طبيعة الإنسان ومجاله الخاص فيه.

ز - المقدورات:

المقدور لغة هو ما وقع مقدَّراً من قادر، أي هو الذي يقدر عليه القادر بمعنى يقوى على احداثه. وبهذا يتعلق المقدور بالقدرة التي تحدثه وبكونه أيضاً مما يدخل جنسه تحت قدرة القادر. وإذا كانت القدرة معدومة لم يصح حدوث المقدور، وإذا كانت القدرة حاصلة وكان الفعل مما لا يدخل تحت طاقتها وقوتها لم يصح أيضاً حدوثه بها ولما كان مقدوراً للقادر.

---

٨٠ - عبد الجبّار، المغني، ج ٤، ص ٢٦٢.
٨١ - عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٤٥٣.
٨٢ - عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٤٥٤.

والصالحي يعتبر أن المقدور «لا يسمى ما لم يكن مقدوراً»[83] أي اننا لا نسمي المقدور إلا كل محدث صح حدوثه بقدرة متقدمة عليه. والمقدور الذي صح حدوثه هو الفعل المتحقق عملياً، لذلك كانت مقدورات الإنسان أفعالاً حادثة. ولا يمكن أن نطلق هذه التسمية إلا على الفعل الذي هو قدر وخلق. فالمقدور خلق، والمقدِّر هو الخالق، والخلق من التقدير والقدرة، فيصبح المقدور قدراً قائماً بحد ذاته، وله قدر من جهة مقدِّره.

إلا أن بعض المعتزلة كان يعتبر أن «المقدورات مقدورات قبل كونها»[84] أي قبل حدوثها. لكن هذا الفصل بين المقدور واحداثه عائد إلى أن ما يسمى به الشيء لنفسه واجب أن يَسمى به قبل كونه، مثل قولنا «سواد إنما سمي سواد لنفسه»[85]. وقد يطلق لفظ مقدور قبل حدوثه لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه، وللتفريق أيضاً بينه وبين أجناس أخرى ولما يسمى به الشيء لعلة واقعة قبل حدوثه. وكل ذلك يمكن الفصل بينه وبين ما سمي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل، فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث «كالقول مفعول ومحدث»[86]. فتعلق المقدور بالقادر إنما يكون على جهة الأحداث والفعل. والمقدور من حيث التسمية فقط جائز أن يقال له ذلك قبل كونه. ولكن لا يقال المقدور مقدور قبل كونه على جهة الفعلية، لأن الكون هو الاحداث العملي المتضمن لعناصر التقدير والخلق الإنساني. وينتج عن ذلك قدر، فيكون المقدور بالتالي هو القدْر المقدَّر من القادر.

وقد يطلق لفظ مقدور على من له قدرة، بمعنى إذا رأى المسلمون المطر قالوا «هذه قذرة الله أي مقدوره»[87]. فالقدرة تتحقق عملياً بالمقدور الذي يدل عليها ويثبت اختصاصنا بحال كوننا قادرين. وإذا كان وجه اثبات المقدور هو انه حاصل من قادر، أي إذا قلنا «أن الله قادر. . . دللناك على ان له مقدورات»[88] فكذلك وجه اثبات مقدورات

---

٨٣ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٥٨. انظر ايضا التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص ٨٢١.

ـ الصالحي هو أبا الحسين عبد الرحيم محمد بن عثمان الخياط ذكره أحمد بن يحيى بن المرتضى في الطبقة الثامنة، وهو صاحب كتاب «الانتصار».

٨٤ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٥٩ (هذا قول الجبائي وعبّاد بن سليمان).

٨٥ ـ المصدر نفسه، ص ١٦١.

٨٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٨٧ ـ المصدر نفسه، الصفحة ١٨٨.

٨٨ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

الإنسان من حيث انه قادر بقدرة.

والموازنة بين المقدور والفعل قائمة في حال اعتبرنا أن المقدور لا يسمى بذلك ما لم يكن محدثاً من جهة الفاعل. اما في حال اعتبار ان المقدور مقدور قبل كونه فهذا يعني تمييزه عن الفعل المحقق عملياً لفاعله. فالفعل هو المحدث المقدور عليه، أي «ما وجد وكان الغير قادراً عليه»[٨٩]. انه تحقيق عملي للمقدور من قبل قادر فاعل، لأن «مقدور القادر متى وجد فيجب أن يكون فعلاً له... ولا يعقل له في كونه فعلاً له أكثر من وجوده وقد كان قادراً عليه»[٩٠]. فالقدرة إذن تضمن المقدور جهة حدوثه بقادره فيكتسب من هذه الناحية قدراً معيناً بالإضافة إلى قدره الذاتي.

أما المقدور باعتبار صفاته الذاتية، فهو كل ما يقدر عليه القادر ويقوى على احداثه. فإذا حصلت موانع ولم يحدث المقدور فإن ذلك لا يمنع كونه مقدوراً أي بمتناول القدرة وان لم يتحقق فعلاً. والذي أدى بهم إلى هذا القول، ان الفصل بين المقدور والفعل هو التحرز من بعض الموانع التي قد تعترض احداث الفعل من القادر بقدره. وهم بذلك لا ينفون عن القادر اختصاصه بحال القدرة وان لم يفعل. بل رأوا في القدرة معنى غير موجب للفعل وعلقوا المقدور بها وجعلوه معنى مقتدراً للقادر لاختصاصه بالقدرة والتقدير.

ولا خلاف في ذلك من جهة قدر الفعل طالما أن اختصاص القادر بقدرة هو الذي يحمله على التقدير أي الخلق والإحداث. والمقدور يتعلق بالقدرة، وهي اداة التحقيق، فهو لا يزال في دائرة الفعالية للتنفيذ وان اعترضته في ذلك موانع وعوائق. فصفة الخلق في الله لا تنزع عنه وان لم يخلق في وقت وخلق في آخر. وكذلك الإنسان فإن صفتي القدرة والتقدير، لا يمكن أن تنزعا عنه وان لم يحصل الفعل لسبب ما.

ويجب أن لا يؤخذ قول بعض المعتزلة أن المقدور هو الفعل، على معنى إيجاب القدرة لمقدورها بل على معنى أن القادر المختار لا بد أن يفعل. وكل مقدور لا يتحقق منه يسمى مقدوراً للتسمية وللأخبار عنه فقط. فالقادر يتمتع بدينامية مستمرة في الخلق والتقدير، إلا أن كونه قادراً بقدرة يجعل بعض الأمور تجري عليه مجرى المنع دون أن تفقده الحال التي اختص بها وسمي لأجلها قادراً. لأجل ذلك قالوا بأنه لا يمكننا اعتبار أن لا شيء معلوم إلا وهو محدث وإلا أصبح «لا شيء مقدور عليه إلا موجود ولكان الفعل

---

٨٩ - عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٢٤.
٩٠ - عبد الجبّار، المغني، ج ١، ص ٢٥٩.

مقدوراً عليه في حاله غير مقدور عليه قبل حاله، كما كان معلوماً في حاله وغير معلوم قبل حاله»[٩١].

وهذا أيضاً ما ادى بهم الى الاختلاف حول تحديد نطاق مقدورات الانسان. فهم اتفقوا على ان الله هو الذي يخلق الاجسام (الجواهر). وذلك مما لا يستطيعه الانسان. اما الاعراض فان بعضها من خلق الله وبعضها من خلق الانسان. وهنا تقع نقطة الخلاف: فقد ضيّق بعضهم نطاق الاعراض وتوسع فيه اخرون. فبعضهم[٩٢] اعتبر ان الحياة والقدرة والموت والعلم كلها اعراض يوصف الله بانه قادر عليها وبانه اقدر عباده عليها أيضا. بينما انكر اخرون[٩٣] ذلك واعتبروا فقط ان الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة واليبوسة هي مما يقدر عليه العبد. اما الحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء فلا يجوز ان يقدرهم على شيء من ذلك. وخالف بعضهم ذلك وقال ان الالوان والطعوم... الخ ليست اعراضا فهي مما لا يدخل جنسها تحت قدرتنا بل لا عرض الا الحركة، وبالتالي فهي وحدها تدخل ضمن مقدوراتنا. اما القاضي عبد الجبّار، فقد ميّز بين افعال القلوب من اعتقادات وكراهات وارادات وظنون وانظار، وبين افعال الجوارح من تاليفات وأصوات والام واعتمادات وكلا الطرفين يدخل جنسه تحت قدرتنا. هذه هي مقدورات الإنسان التي يطالها التكليف ومبدأ الثواب والعقاب وهي تقع تحت الأحكام الأخلاقية لأنها من خلق الإنسان وتقديره.

ح ـ تعلق القدرة بالضدين.

والقدرة على الفعل هي ايضاً قدرة على ضده، لان «حقيقة الفاعل المختار ان يكون اذا قدر على فعل الشيء قدر على ضده»[٩٤]. ولكن هل يعني ذلك ان القادر على احداث فعله، قادر ايضا على اعدامه. مثال ذلك اذا قطع احدنا شجرة مثمرة وقال انا خلقت هذا الفعل وقدرت عليه، فهل من الممكن لهذا الفاعل ان يعيد الشجرة كما كانت عليه، طالما ان القادر على خلق شيء قادر على خلق ضده.

---

٩١ ـ الخياط، الانتصار، ص ٩.

٩٢ ـ الجرجاني، التعريفات، ص ١١٥. الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٧٧ (وهذا قول الصالحي).

٩٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٩.

٩٤ ـ الخياط، الانتصار، ص ٥٣، ١٤، ١٥.

لفهم رأي المعتزلة في هذا الأمر، يجب أن نميز بين مرحلتين في الفعل الانساني: مرحلة اولى وهي تتضمن ارادة الفعل بعد العلم، والمرحلة الثانية هي مرحلة التحقيق العملي بالقدرة. في المرحلة الاولى يمكن للفاعل ان يريد الفعل على جهة ثم يعود ويريده على جهة اخرى. فمن حق القادر على الشيء «ان يصح الا يفعله على بعض الوجوه كما يصح منه ان يفعله ثم ينظر»[٩٥]. معنى ذلك ان الفاعل بامكانه ان يترك الفعل بان يريده اولا ثم لا يريده. فالإرادة تتعلق بالفعل على عدة وجوه حتى يصح الاختيار النهائي. فقدر الفعل في مرحلة الإرادة لم يكتمل بعد من جهة تعلقه بالفاعل. وهو لا يصبح قدرا إلا بعد تضمينه الاختيار مع التحقيق العملي لان القدر هو خلق واحداث.

اما في المرحلة الثانية من الفعل حيث يتم التحقيق العملي بالقدرة، فان الفاعل لا يستطيع ان يترك الفعل بعد احداثه ولا اعدامه بعد كونه. وهذا يعني ان القدرة لا تتعلق بالفعل الا على جهة الاحداث. ولو جاز «ان يقدر القادر على الشيء على غير جهة الاحداث لصح ان يقدر على ما يستحيل حدوثه»[٩٦]. ولو كانت القدرة التي تعلقت بالاحداث تتعلق ايضا بالاعدام والترك، لتعلقت «بالشيء على ضدين»[٩٦]. وهي الاحداث والاعدام، وهذا لا يصح لان القدرة تتعلق بالمقدور على ما بيناه سابقا من جنس واحد. والحقيقة ان الاختلاف في القدرة على الترك بعد وقوع الفعل يعود الى انه «لا يصح من القادر ايجاد مقدوره الا على سبيل الحدوث»[٩٨]. ففي مرحلة الاحداث هذه لا يقدر الفاعل على ترك فعله او اعدامه.

٨ ـ العلاقة الجدلية بين القدرة والتقدير والمقدور:

بعد العرض المسهب لمعاني القدرة والتقدير والمقدور، نرى ان هناك تلازما وعلاقة جدلية بين هذه المعاني في مجال خلق الفعل الانساني وتبيان قدره من جهة تعلقه بالفاعل.

---

٩٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٩، ص ٣٩.

٩٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٦٨.

٩٧ ـ المصدر نفسه، ص ٨٢.

٩٨ ـ المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ كل ذلك جواب على المناظرة التي اوردها اليافعي في مرهم العلل «فقد حكى ان بعض اهل التوحيد تناظر هو وقدرى وكانا بقرب شجرة فاخذ القدري ورقة من الشجرة وقال: انا فعلت هذا، وخلقته، فقال له الموحد ان كان الامر كما ذكرت فردها كما كانت عليه، فان من قدر على خلق الشيء قدر على ضده، او قادر على اعادته بعد عدمه» انظر اليافعي، مرهم العلل، (كلكتا، ١٩١٠) ص ١٠٨.

ووجه التلازم قائم من حيث ارتباط حدوث المقدور بصفة يختص بها الفاعل وهي كونه قادرا، وصدور كل ذلك بفعل تقدير. فالاساس هو حصول القدرة التي اقدرنا الله عليها،والتي بها نحدد مقدوراتنا. والمقدورات واقعة منا حسب علمناواختيارنا مقدورة بالقدرة وعلى حسب القدر الحاصلة في الجوارح والآلات من هنا تنشأ الجدلية كون المقدورات مقدّرة بقدرة، فيكون التقدير اي فعل القدرة مضمنا للمقدور جميع عناصر الخلق. وبما ان التقدير، خلق أي فعل،قدر، فيصبح المقدور بالتالي قدراً مرتبطاً بفاعله القادر. واختصاص القادر بالقدرة يؤكد على ناحية الفعالية الدينامية فيه ويجعل منه بالتالي قدرا وفاعلا على الحقيقة.

القادر ← يقدِّر بقدرة ← مقدور ← قدْر ← فعل.

فالقادر المختص بالقدرة، يتجه نحو القدر الذاتي للفعل، فيضمنه اختياره وقصوده، ومن ثم يحققه بقدرته فيقع فعلا متضمناً قصود واغراض القادر عليه. ومع تضمينه عناصر التقدير الانساني يكتسب قدْراً معينا من القادر على جهة الحدوث.

الفصل الرابع

الفعل الإنساني

الفعل الإنساني

فيما سبق وتقدم عرضنا لمقدمات الفعل الانساني من علم وارادة وقدرة. وهذه المعاني الثلاثة متلازمة بمعنى ان الفعل لا يصح وقوعه ولا يكتمل قدره الا والفاعل عالم به ومريد له وقادر عليه. بهذه الخاصيات الثلاث تكتمل عناصر وقوع الفعل عندما ترتفع الموانع وتسلم الالات والجوارح. وهذه الامور الثلاث التي ذكرنا هي التي تشكل عناصر النظرية المتكاملة لقدر الفعل من جهة تعلقه بالفاعل. ومع ان الفعل بحد ذاته هو قدر من حيث صفات جنسه التي لا تكون بالفاعل، الا ان له قدرا من جهة تعلقه بالفاعل على وجه الحدوث. فلأحوالنا في ذلك تأثير على «سبيل التصحيح والاختيار»[1]. وأنها ايضا لا تؤثر في شيء من صفاته «سوى حدوثه»[2]. معنى ذلك ان الاحكام الحاصلة لأفعالنا ترتد الى احوالنا اي الى تلك المعاني التي تختص بها من كوننا مريدين او كارهين وعالمين. ووقوع الفعل حسب هذه الاحوال دليل احتياجه الينا. لكن هذا الاحتياج لا يكون الا في طريقة الحدوث، الذي نعني به «تجدد الوجود»[3]. وتجدد الوجود هذا يتحدد بقصودنا ودواعينا، اي اننا أمام صفات لازمة في الافعال ومستقلة عنا، واحوالنا من قصود ودواعي تضمن هذه الصفات وجه حاجتها. هذا ما نقصده بالحدوث «الذي يجب ان يحصل وجها في الحاجة»[4] اي مطابقا للغرض والداعي. كل ذلك يتحقق بالقدرة لان «مجرد الفعل يصح

---

١ ـ النيسابوري، ديوان التوحيد، ص ٣٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٢٩٨، ٣٣٢، انظر ايضا عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٧٣. ايضا احمد بن يحيى المرتضى، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط لوحة ١٢٨.

٣ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٣١٧ (تجدد الوجود، يعني تقدير الاعيان بحسب ما تضمنها اختيارنا للوجه الذي نريده منها).

٤ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٧٣، النيسابوري في التوحيد ص ٣٣٢.

منه لكونه قادرا فقط»[5]. اما العلم فيحتاج اليه في احكام الفعل والإرادة لتخصيصه على وجه معيّن. وما دام الامر كذلك فما هي حقيقة الفعل الانساني وكيف يؤدي بنا في نهاية الامر الى نتيجة خلقية.

أ ـ حقيقة الفعل وحدّه:

الفعل مصدر من فعَل، وقد يطلق على الله بمعنى انه علَم، «معنى ان الله يعلم اي انه يفعل»[6]. وقد يذكر ويراد به خلق «ان الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق»[7]. وقد يذكر ويراد به الاختراع والانشاء والاحداث، فالانسان «فاعل محدث مخترع ومنشيء على الحقيقة دون المجاز»[8]. هذه الالفاظ اطلقتها المعتزلة على الانسان مع ما تتضمنه من معاني الايجاد والخلق.

والمعروف ان الافعال في اللغة العربية هي افعال تحقيق تتضمن معاني الايجاب والقبول. فالفعل كما عرّفه الكندي هو «تأثير في موضوع قابل للتأثير، ويقال هو الحركة التي من نفس المتحرك»[9]. هذا التأثير يبدو في مظهرين: مظهر القبول مثل قولنا صدق الرجل القول، اي قبله بعد التيقن من صحته. ويظهر التأثير الايجابي مثل قولنا صَدَّق الرجل القول اي انه اعطاه صفة الصدق. وفي كلا المظهرين يبدو مدى تأثير الفاعل في موضوعه. ويقال ايضا عن الفعل انه عمل عندما يكون «فعل بفكر»[10]. وهو كناية عن كل «عمل متعد او غير متعد»[11]. فالافعال العربية منها المتعدي الذي يتطلب مفعولا به، ومنها اللازم الذي لا يتطلب مفعولا به. وحتى الفعل اللازم والواقع يتطلب مفعولا «بلا صلة وهو المصدر... كقولك فهمت فهما»[12]، واللازم فقط «كقولك انكسر انكسارا»[13].

---

٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٧٩، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٧٠، احمد بن يحيى بن المرتضى، القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط لوحة ١٢٨.

٦ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ١٦٤.

٧ ـ المصدر نفسه، ص ٥٤٠.

٨ ـ المصدر نفسه، ص ٥٣٩.

٩ ـ الكندي، الرسائل الفلسفية ص ١٦٦

١٠ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٦.

١١ ـ لسان العرب، مجلد ١١، باب اللام، ص ٥٢٨.

١٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والقصد من كل ذلك تبيان ان صيغة الفعل في اللغة العربية وفي مجال الوجوه التي يقع عليها انما هي صيغة تحقيق ايجابي تتضمن حركة« عندية» من نفس الفاعل حتى عندما تكون صيغة الفعل متضمنة معنى القبول والتلقي. فالفاعل لا يتلقى ولا يتقبل موضوعه الا بحركة عندية باطنية. والفعل عند المعتزلة حُدِّدَ بالقول «هو ما وجد وكان الغير قادرا عليه»[14]. والمستفاد «بوصفنا الفعل بانه فعل، انه وجد من جهة من كان قادرا عليه، وكل من علمه كذلك علمه فعلا له»[15]. والفعل ليس هو ما حدث عن قادر، لان المتولد فعل للواحد منا وربما حدث حال خروجنا عن كوننا قادرين بل حتى عن كوننا احياء. مثال ذلك اذا رمى احدنا حجرا ثم هوى ومات، وبعد ذلك اصاب الحجر احدهم واذاه. فان فعل الاذية يرتد الينا مع انه حادث بعد خروجنا من الحياة. لذلك يجب ان نقرن حدوث الفعل بحال الفاعل ساعة المباشرة به، او المباشرة بسببه. واذا لم نفعل ذلك فاننا نعرفه حادثا دون ان نعلمه فعلا، لان الفعل بحد ذاته هو قدر حادث. وتعليق الفعل بالفاعل يستوجب ان نقول انه حال وقوعه كان الغير قادرا عليه. فعلى هذا «اذا عرف حدوثه ولم يعلقه بالقادر فقد عرفه حادثا ولم يعرفه فعلا، لان العلم بكونه فعلا علم بحدوثه عن قادر»[16]. اي ان الفعل لا يعرف فعلا الا بفاعله ولان الحدوث «هو الصفة التي تحصل بالفاعل»[17].

ولا يمكن تحديد الفعل بانه الكائن بعد ان لم يكن، لان التحديد انما يعود لكون الفاعل يختص بصفة يصح معها وقوع الفعل فيه. فتحديد الشيء لا يكون بما هو عليه هذا الشيء، بل يجب ان يحدد «بما يستفاد به للكشف عن الغرض فيه»[18]. وتوضيح ذلك انه بعد تحقيق الفعل يمكن ان نستدل من خلاله على اختصاص الفاعل بحال اثرت في وقوع الفعل منه. ولا يعني ذلك اننا لا نعلم ان الفعل فعل للفاعل الا بعد ان نعلم انه قادر عليه وواقع من جهته، بل ان حقيقة القادر ان له صفة يصح معها وقوع الفعل منه حسب القصود والدواعي فنفصل بذلك بين ما يتعذر على زيد فعله وما يصح منه فعله فيستقيم بذلك لنا المعنى. فتحديد الفعل يجب ان يتعلق بالفاعل من حيث كونه فعلا له.

---

١٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٢٤، والمحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٢٩.

١٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١ (تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٢) ص ٥.

١٦ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٢٩.

١٧ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٣١.

١٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٦

ففعل زيد لا يتحدد الا من خلال تعلقه بزيد، ومن حيث ان زيدا يختص بصفة يصح معها وقوع الفعل منه.

والذي يبدو لنا من هذا التحديد للفعل هو ربطه بمعنى حاصل في الفاعل لولاه لما وقع الفعل منه. ولا يجوز ان نعتمد في تحديدنا للفعل غير جهة تعلقه بالفاعل لانه لا يعلم فعلا الا من خلال حدوثه عن من كان قادر عليه على وجه التقدير. فاذا علم احدنا انه محدث لفعله فالمرجع في ذلك الى تعلق فعله به والاستدلال من خلاله على كونه قادرا عليه. «ثم اذا عرفنا انه يصح منه الفعل ويتعذر على غيره عرفنا اختصاصه بصفة ثم عللنا تلك الصفة بوجود معنى، ثم اذا ثبت لنا بقاؤه وان السهو لا ينافيه ولا يدافعه عرفنا ثباته في الساهي فعرفناه قادرا وامكننا ان نعرف ان فعله حادث من جهته لوقوعه بحسب القدرة التي كانت فيه عندما كان عالما»[19].

واذا كان الفعل حدوثا واقعا، فان المؤثر في حدوثه هي القدرة. اما القصود والدواعي فهي التي تكشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا. والمؤثر في كوننا قادرين هي القدرة وصحة وقوع الفعل دلالة على ذلك. ولا بد من التفريق بين الاستدلال على ان الفعل متعلق بنا وبين المؤثر في احداثه. فالفعل كما قلنا لا يعلم فعلا الا من خلال تعلقه بالفاعل، والقصود والدواعي هي طريق الدلالة، ومن حق الدليل ان يكشف ولا يؤثر. اما التأثير فهو عائد الى القدرة لانه «ليس يجب اذا كان المؤثر كونه قادرا، ان يكون هو دليلا لان من حق الدليل ان يكشف ولا يؤثر فوقوعه بحسب الدواعي يكشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا. ثم يحتاج الى نظر في انه المؤثر او غيره. وتبين صحة ذلك ان المؤثر في كوننا قادرين هو وجود القدرة ثم الدلالة على انا قادرون هي صحة الفعل»[20].

فالقصود والدواعي هي التي تتيح لنا معرفة ان الانسان محدث. ولا بد من ان يتبع ذلك النظر وهو فعل للانسان، حتى اذا علمنا صحة وقوع الفعل منه، عرفنا اختصاصه بصفة توجب له معنى مؤثر. ذلك المعنى لا نستدل عليه الا من خلال التحقيق العملي والحدوث.

وبما ان الفعل قدّر وخلق، وصحة وقوعه تنبىء عن ذلك المعنى المؤثر فيه، بانت لنا

---

١٩ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٦١.

٢٠ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٦١.

العلاقة الجدلية بين القدرة والقصود والدواعي من جهة والقدْر اي الفعل من الجهة الثانية. وبهذه العلاقة الجدلية يكتسب الفعل قدرا من جهة الفاعل الذي يضمنه قصوده ودواعيه واختياره. فالقدر هو الدلالة على اختصاصنا بالقدرة، وتعلقه بنا يكشف من خلال احوالنا التي تدل على وجه احتياجه الينا. والحدوث والتقدير والتحقيق، لا بد ان يتعلق «بكونه بالفاعل»[21] لان «الوجود يحصل بالفاعل»[22]. وتحصيل ذلك كله ان الانسان سيّد فعله ومالكه، متعلق به على جهة التقدير والاحداث، وهو لا يكون فعلا ولا قدرا الا لكونه واقعا بتقدير منه. فالفاعل هو المُقَدِّر، وتعلق القدر به دلالته وقوعه حسب احواله اي قصوده ودواعيه، إنه قاصد على معنى الفعل وتمييز الوجوه المخصوصة لوقوعه. صحيح ان القصد ليس هو المؤثر في وقوع الفعل ولا في الدلالة على القدرة، الا اننا نستدل من خلاله على كون العبد محدثا. والقصود نعرف بها ابتداء وجوب حصول الفعل منا، قبل ان نعلم صحة التحقيق العملي العائدة الى القدرة.

والقدْر دلالة على القادر وعلى القدرة، والفاعل بوقوع القدر منه لاختصاصه بالمعنى المؤثر يغدو بحد ذاته جملة فاعله وخالقة. ولقد ذهب اهل الاعتزال في الدلالة على ذلك انطلاقاً مما رأوه في الاعيان، فاثبتوا من خلال حدوث التصرفات والافعال أنها صادرة عن معاني نفسية تكسبها احكاما على جهة الحدوث، «فما يدعونا الى الفعل لا بد من ان نجده من انفسنا»[23]. هذه المعاني النفسية المرتدة الى الاحوال الباطنية في الانسان، لا تجعل منه فقط عقلا متأملا يقتصر دوره على الاكتشاف والمعرفة والمتمثل بما يكتشفه، بل تجعله كائناً عاقلاً وفاعلاً على الحقيقة، يؤكد على انيّته اتجاه الاعيان والكائنات، من خلال المعاني النفسية التي يختص بها. وهو من خلال اختصاصه بها، يسعى الى ان يكون سيد افعاله وخالقها. هذه السيادة لا تتحقق له الا بتخطيه لكل المعطيات الخارجية ومن ثم العودة اليها بعد تضمينها قصودنا واختيارنا. فالاقدار اي المقدورات المتحققة في الاعيان «تضاف الى الفاعل من وجه يكون له في ذلك تأثير وليس ذلك الا الحدوث»[24].

فالكل فعل وقدْر وخلق، من فاعل وافعال وعلاقة كل ذلك بالفاعل المطلق اي الله، تتمثل من خلال ان الانسان في ميدانه كخالقه، هو رب افعاله ومقدرها، لانها

---

٢١ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٢٦.

٢٢ ـ ابن متوية، التذكرة في احكام الجواهر والاعراض، ص ٨٢ م. م لفظة وجود هنا اثبتناها كما وردت في النص الاساسي.

٢٣ ـ النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص ٢٨٩.

٢٤ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٣١٨.

ليست في الحقيقة سوى انعكاس عملي لمعاني باطنية، ولحركة الفكر على جهة التقدير، ان لم تكن هي بحد ذاتها الفكر. فالفكر المتحقق عمليا يعبّر عما يخالج الانسان من شعور باقتداره على افعاله لوقوعها «بحسب قدره»[25].

من هنا كان تركيز المعتزلة على معنى الفاعلية في الانسان وبالتالي تبدو لنا نظرتها الدينامية الى الفرد الفاعل المخترع المحدث لفعله. ولا يدخل في هذا الاعتبار المحدث، لان العلم بكونه محدثا هو علم «بما هو عليه من تجدد وجوده ولا يفيد تعلقه بغيره»[26] فالفرق واضح بين المُحدَث والفعل، لان الاحداث انما يفيد صفة الكون، بينما الفعل يفيد التعلق بالفاعل. وقد يعلم «المُحدَث مُحْدَثا وان لم يعلم ان له محدِثا، وليس كذلك الفعل فانه اذا علم فعلا علم ان له فاعلا وان لم يعلم بعينه»[27].

ب ـ الفاعل :

في تحديدنا للفاعل لا بد من ان نثبت اولا انه مُحدِث، ومن ثم اثبات الحوادث كونها افعالا له. فالفعل اذا كان دلالة على الفاعل، فهو دلالة ايضا على انه يختص بحال تجعل منه فاعلا، «فليس يصح الفاعل الا بثبات فعل يضاف اليه»[28]. فلنثبت اولا ان احدنا محدث لافعاله ثم ننظر في كونه فاعلا.

ان معنى الحدوث هو التحقيق العملي، ووقوع الفعل على وجه هو تابع لحدوثه. وصحة الحدوث لا تكون الا بعد كون الفاعل، «فما كان بعد وجود غيره فلا شك في حدوثه»[29]. وتصرفاتنا الواقعة منا محتاجة في حدوثها الينا، لانها «وقفت على احوالنا في النفي والاثبات فيجب ان تكون محتاجة الينا لحدوثها»[30]. ويجب ان تكون محتاجة الينا لتجدد وجودها وهو الحدوث»[31]. وتعليق هذه المحدثات بمحدثها الانسان، امر ضروري لاننا نفصل «بين وجوب وقوع تصرفه بحسب قصده واستمرار ذلك فيه على طريقة واحدة

---

٢٥ ـ احمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط، لوحة ١٢٨.

٢٦ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٢٤،

٢٧ ـ المصدر نفسه، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

٢٨ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٥٦.

٢٩ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس لعقائد الاكياس، ص ٦٥.

٣٠ ـ النيسابوري، التوحيد، ص ٥٣.

٣١ ـ المصدر نفسه، ص ٥٦.

وبين تصرف غيره على اختلاف احوالهم معه»[٣٢]. اضف الى ذلك انه لا يمكن تعليق هذه المحدثات بالله، فمن قال «ان الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه»[٣٣]. وذلك لاستحالة كونها محدثة لمحدثين. وقد اوضح ابو هاشم الامر بالقول «قد ثبتت حاجة التصرف الى دواعينا وقصودنا لوقوعها بحسبها، فجرى دلك مجرى حاجة المحل في كونه متحركا الى الحركة، واذا ثبتت حاجته الى احوالنا فلا بد من حاجته الينا لانه تمتنع حاجة الشيء الى مجرد صفة لغيره. بل انما يحتاج الى ذات على هذه الصفة. وعلى هذا يحتاج الجوهر في كونه متحركا الى ذات الحركة كما احتاج الى وجودها فيجب اذا صحت هذه الجملة ان تقضي بحاجة تصرفاتنا الينا»[٣٤]. ومفاد كلامه هنا ان الاحتياج الى احوالنا في تصرفاتنا يتبعه حكما الاحتياج الينا بالذات. فالشيء لا يحتاج الى صفة في غيره، بل يحتاج الى ذات هي على هذه الصفه فكما ان المتحرك يحتاج الى الحركة في وجودها، فكذلك يحتاج اليها في ذاتها لان الذات هي المؤثرة. وكذلك الحال في تصرفاتنا فصح حينئذ تعليقها بذواتنا واحتياجها الى محدث.

واحتياج تصرفاتنا الينا، يؤكد ان لاحوالنا فيها تأثيراً من حيث ما قد ثبت «وجوب وقوعها بحسب دواعينا وقصودنا مع السلامة ووجوب انتفائها بحسب كراهتنا وصوارفنا مع السلامة اما على جهة التقدير او التحقيق. فلولا تأثير احوالنا فيها لحلت محل فعل الغير سواء كان من افعال المخلوقين او من افعال القديم جل وعز فينا من صحة وسقم وغيرهما لانها لما لم تكن فعلا لنا ولا حادثاً من جهتنا لم يقف على قصودنا ودواعينا»[٣٥]. والمقصود بقولنا ان افعالنا تحتاج الينا لوقوعها حسب قصودنا ودواعينا، انها «تستمر لمكان الداعي»[٣٦] مثال ذلك لو كان الداعي الى وقوع الفعل هو اجتلاب نفع، لاستمر الفعل لمكان استمرار اجتلاب النفع، أي لاستمرار المنتفع به ومطابقته لحاجتنا، وعندما ترتفع الحاجة يرتفع الداعي وينتفي الفعل. كل ذلك يؤكد ان القصود والدواعي انما تتفاعل مع الحاجة والغرض وباستمرارهما تستمر احوالنا بالتأثير في وقوع الفعل وهذا دليل واضح على ان لاحوالنا من كوننا مريدين وكارهين تأثيراً في حدوث الفعل، فيرتد وجه الحدوث اذن الى معان دينامية قصدية في الانسان. وردا على القول ان الله هو الذي يخلق القصد فينا

---

٣٢ ـ ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ٤، ص ١٩٢. عبد الجبّار المغني ج ٨، ص ٣.
٣٣ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٧٢.
٣٤ ـ المصدر نفسه، ص ٧٠. انظر ايضا النيسابوري، في التوحيد، ص ٣٣٢.
٣٥ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٧٠. النيسابوري، في التوحيد، ص ٢٩٦، ٣٣٢.
٣٦ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٢٩٧.

وكذلك الداعي، فيجب بذلك ان يكون التصرف المطابق للقصود والدواعي من خلقه ايضاً، قلنا: ان دلالة احتياج تصرفنا الى احوالنا «انه قد حصل له من الاختصاص بنا ما لو كان محدثاً من قبلنا لما زاد حاله على ما وجد عليه الان»[٣٧]. ثم ايضاً لو ان تصرفنا كان محدثاً فينا مع القصد والداعي من قبل غيرنا «لوجب في الواحد منا ان يجد هذا التصرف معه على الحد الذي يجد تصرف الغير معه وان لا يفصل بينهما لان كل واحد منهما من قبل غيره، وفي علمنا ان احدنا يفصل بين المتصرفين بالاضطرار ما يدل على ان هذا التصرف لا يجوز ان يكون من قبل غيرنا»[٣٨].

واذا ثبت لدينا ان الانسان محدث، فلا بد من اثبات انه «فعل»[٣٩] لما يصدر عنه من افعال. فالفعل هو الدلالة على اختصاص الفاعل بحال مؤثرة في ذلك، أي في التحقيق العملي للقدْر. هذه الحال المؤثرة هي القدرة التي تجعل منه فاعلاً، «فلو لم يصح الفعل من زيد لما ثبت كونه قادراً» وبالتالي فاعلاً على الحقيقة. والفاعل على الحقيقة هو من وقعت منه افعاله حسب قصوده ودواعيه بتأثير من القدرة على وجه التقدير. فالانسان فاعل بمثل ما يُتصف به الله حتى اذا قيل «افتصفون غير الله فاعل على الحقيقة، قيل له نعم»[٤٠]، وما ذلك الا لاختصاصنا باحوال مؤثرة في افعالنا وباحوال مثبتة لتعلق هذه الافعال بنا.

بيد ان الذي يبين حقيقة الفاعل القادر، هو التمييز القائم بين الفاعل المختار والفاعل المطبوع، فالمختار هو الذي تقع منه الافعال المختلفة، وهو الذي يقدر على فعل الضدين. اما المطبوع فهو الذي لا يكون منه الفعل الا على جهة واحدة وجنس واحد «كالنار التي لا يكون منها الا التسخين والثلج الذي لا يكون منه الا التبريد»[٤١]. فالمطبوع اذن لا يسمى فاعلاً.

واذا كان وقوع الافعال مشروطاً بقصد الفاعل لها ودواعيه اليها وانتفاؤها حسب كراهته لها وصوارفه عنها، كانت لا محالة فعلاً له لا فعلا لغيره حتى ولو كان هذا الغير هو الله. وهذا ما أدى بالمعتزلة الى التوسع في نفي كون أفعال العباد مخلوقة من الله، وهم في

---

٣٧ ـ المصدر نفسه، ص ٣٠٤.
٣٨ ـ المصدر نفسه، ص ٣٠٤، ٣٠٥.
٣٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ١٤٩.
٤٠ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٢٨٨.
٤١ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٢، ق ٢، (تحقيق عبد الحليم محمود، سليمان دنيا، القاهرة الدار المصرية للتاليف طبعة ١٩٦٦) ص ١٨٩.

ذلك انما كانوا يردون على المجبرة وعلى الاشاعرة الذين علقوا الافعال جميعها بـالله وجعلوا الانسان كاسباً لها فقط.

ج ـ الادلة على ان الله ليس بخالق لافعال العباد:

ان الفعل يتعلق بفاعله، فمن غير المعقول ان تتعلق افعـال العباد بـالذات الالهيـة، ولو كان الامر خلاف ذلك لجاز لنا تعليق الفعل بفـاعلين والمقدور بقـادرين، وهذا مـا بينا سقوطه في باب القدرة. فالانسان فيما وقع منه كان لا محالة فعله هـو، حادث من جهتـه، ولا يمكن ان ننسب هذه الافعال الى الله لان نسبتهـا اليه يلحق بـه افعال النقص والعجـز والشرور. كل هذا مما يقبـح نسبته الى الله تعـالى، فلا بـد من ان تكون هـذه الافعال من صنع الانسان ومخلوقه له. وعندما نقول مخلوقة له أي مما يقع تحت قدرتـه، لانها لو كـانت مخلوقة لله «لصح ان يوجدها وان لم يقدر العبد عليها»[42]. واذا كانت افعال العبـاد مخلوقة لله، وغير مقدورة لهم سقط استحقاق الحكم عليها بالحسن أو القبح وبـالتالي المـدح والذم، لان كلُّ ذلك ليس من صنعه ولا اختيار له فيه. ومن كان في هذا المـوضع فهـو في حكم المضطر الملجأ الى فعله، «والاضطرار مع التكليف لا يصح»[43].

ان احتجاجات المعتـزلة في نفي تعلق افعـال العباد بـالله كثيرة، ومـا يهمنا فقط هـو الإشارة الى ذلك ولو سريعاً، لان في ذلك ما يثبت كون الواحد منـا فاعـلاً على الحقيقـة. وفيه ايضا مـا يثبت ان المعتزلـة لم يتحرجـوا كثيراً من ان يصفـوا الانسان بـانه خـالق هذه الافعال، لانها حادثة منه بقدرته ومتعلقة به على جهة قصوده ودواعيه.

والذي يزيد وضوحاً، وصف الانسان بأنه خالق، اثباتنا له فاعلاً. فلفظة فاعـل قد تطلق ويراد بها خالق، «ان معنى فاعل وخـالق واحد»[44]. والخلق هنـا معناه وقـوع الفعل مقـدراً على جهـة مخصوصـة، «فكل من وقـع فعله مقدراً، فهـو خالق لـه قـديمـاً كـان او محدثاً»[45].

إن الفاعل لا ينظر اليه من ناحية حاله، بل من ناحية اختصاصـه بحال صـح معها ان يقع منه الفعل محدثاً. واختصاصه بحال القدرة وبكونه مريداً وعالماً، يجعل منـه محدثـاً

---

٤٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ١٧٧.
٤٣ ـ المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
٤٤ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٢٣٨.
٤٥ ـ المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

مخترعاً ومنشئاً على الحقيقة. وإذا كانت القدرة هي المؤثرة في الحدوث، فإن الخلق هو احداث الشيء مقدراً»[46] وأن «العبد يحدث الشيء، وأنه يصح أن يحدثه مقدوراً»[47]. فالإنسان فاعل خالق لا على معنى الايجاد من العدم بل على أساس التقدير المسبق للفعل.

حكى القاضي عبد الجبّار، ان معنى مخلوق يفيد وقوع المقدور محدثاً، وان هذه الصفة تستعمل في غير افعال الله للتمييز بين الفعل الواقع على جهة السهو والتبخيت والفعل الواقع على جهة التقدير. ولفظة خالق انما تطلق على كل فاعل قاصد غرضاً، لذلك «انما سمي الخالق خالقاً من حيث قصد بالفعل الى بعض الاغراض»[48]. فالقصد هنا يفيد الفعلية والدينامية، باتجاه غرض معين غالباً ما يكون هو وجه الحاجة، ووجه الاختيار. فالغرض المطلوب هو الذي يحرك الدينامية القاصدة في الانسان وعلى اساسه يُقدَّر الفعل بالعلم والاختيار ويحقق عملياً بالقدرة. وهنا تكمن جدلية العلاقة والخلق، فتُقدَّر الافعال بالقدرة على سبيل الاحتياج والمصلحة، وكل ذلك مما يكمل عناصر قدر الفعل، من حيث تعلقه بقصود ودواعي واختيار الفاعل ووقوعه بالقدرة.

ولما كان التقدير أي الخلق، يفيد وقوع الفعل على قدر، فقد «يحدث العبد الفعل بمقدار كما انه تعالى يحدث ذلك»[49]. هنا يكمن وجه المشاركة بين الله والانسان سواء في ذلك. وقد بلغت الجرأة بالمعتزلة إلى حد اعتبار ان القدرة في الانسان والتي تبلغ حد الخلق، تبلغ ايضاً حد افناء افعال الغير حتى افعال الله. «وذلك ان الواحد منا يجوز ان يفني فعل الله تعالى الذي هو القدرة بفناء الحياة بان يقتل نفسه. . . ويجوز ان يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل»[50]. فجريمة القتل فعل للانسان لانه قاصد اليها ومقدر لها، وهي افناء لفعل الله الذي يهب الحياة.

وهكذا يحاول الانسان بما يمتلك من معانٍ دينامية، ان يؤكد على انيته من خلال تخطيه تلك المعطيات الخارجية وافنائه لها، حتى ولو كانت فعلاً لله. هذا الافناء ليس عملاً سلبياً، بل هو تحقيق للذات عبر التأكيد عليها من خلال افعالها. وقد يكون وجه الاختيار

---

٤٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٢٥٧.
٤٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ١٦٣.
٤٨ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٢.
٤٩ ـ المصدر نفسه، ص ٢٨٣.
٥٠ ـ المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

في ذلك قبيحاً وقد يكون حسناً، فالمسألة في النهاية لها نتيجة خلقية تترتب عن قبح التقدير او حسنه. فالتقدير والخلق معنيان حاصلان في الانسان، وهو وان كان امام واقع معيّن، فان دوره لا يقتصر على اكتشاف هذا الواقع، بل على خلقه وابداعه وذلك بتضمينه اياه ما يقدره من وجوهه التي يقع عليها حسب ما تتوافق مع مصلحته واحتياجه اليه. وفي عملية الخلق هذه تخطي لكل العقبات التي تعترض ارتقاء الانسان الى خالقه بفعل خلق. وما هذا الفعل الا جهد ترتقي به الى حدود التمثل والمشاركة في الفعل الالهي من وجه ما. انه جهد يعبّر عن فعالية معينة مساهمة في تنزيه الفعالية الالهية، جهد يبحث عن تحقيق للذات الانسانية عبر التمثل بالذات الالهية ومشاركتها في وجه وقوع الافعال منها. انه ليس تشبيها للانسان بالله، بل انها مشاركة تتيح للانسان الانبساط والانشراح وبالتالي الطاعة والارتقاء نحو خالقه بما يرضى عدل الخالق وحكمته من الخلق.

ولم يكتف اهل الاعتزال بالاستدلال على ان الانسان خالق من خلال ما شاهدوه في الاعيان فقط، بل ساقوا الكثير من الآيات القرآنية التي تثبت ذلك ﴿وتخلقون افكا﴾[51] و﴿تبَارَكَ اللهُ احسنَ الخَالقين﴾[52] و﴿ان تخلقَ من الطينِ كهَيْئَةِ الطيرِ﴾[53]، ويجب حمل كل ذلك على الحقيقة.

د ـ ابطال نظرية الكسب يكمّل قدْر الفعل من جهة تعلقه بالفاعل:

ويتبع القول بان الانسان فاعل على الحقيقة ابطال لنظرية الكسب التي تضيف الفعل الى الله خلقاً والى العبد كسباً. واول من نطق بالكسب هو ضرار بن عمرو، الا ان هذا المذهب لم يتبلور الا مع الاشعري ومن تابعه في ذلك من المتأخرين.

والخلاف بين المعتزلة والاشاعرة، يكمن في تعليق الفعل بالانسان وحدوثه من جهته. ومفاد نظرية الاشاعرة، انها تجعل وجه تعلق الفعل بالعبد والحاجة اليه ليس الحدوث انما الكسب. فهي لا تنكر تعلق الافعال بالعباد واحتياجها اليهم، الا انها تنكر ان تكون القدرة الانسانية هي المؤثرة في الافعال. فالكسب هو الفعل القائم في محل قدرة

---

٥١ ـ سورة العنكبوت، آية ١٧، انظر عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٩٥.
٥٢ ـ سورة المؤمنون، آية ١٤.
٥٣ ـ سورة المائدة، آية ١٠٤. انظر احمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، لوحة ١٢٨ ـ المغني، ج ٨، ١٦٣.

العبد[54]، وعلى هذا تغدو القدرة مجرد صفة متعلقة بالفعل لا على معنى انها مؤثرة. وفي ذلك نفي للتقدير المتحقق والنابع من القدرة وبالتالي نفي كون صحة الفعل دلالة على اننا فاعلون قادرون.

تعتبر المعتزلة أن مجرد القول بالكسب هو محاولة للافلات من القول بالجبر المطلق. فمع جهم بن صفوان يعتبر الانسان مسلوب القدرة، وبالتالي فان افعالنا لا تتعلق بنا وانما نحن كالظروف لها ومذهب الاشعري في الكسب لا يختلف كثيراً عن مذهب جهم. فمع انه يثبت القدرة للانسان الا ان اثباتها على هذا النحو لا يجعل لها أي أثر، ويجعل العبد محلاً لقدرة الله ليس الا.

ومعنى الكسب عند المعتزلة يوضح من ناحيتين، ناحية اللغة وناحية الاصطلاح. اما لغة فهو «كل فعل يستجلب به نفع او يستدفع به ضرر»[55] من هنا اطلق العرب على صاحب الحرفة اسم كاسب، والمنحرف بها كاسباً. ومن هنا نقول ان ما يجتلب به العباد ثواب الجنّة او عقاب النار كسباً لهم.

ولكن في الحقيقة ان الاشاعرة لم يقصدوا هذا التفسير اللغوي من قولهم بالكسب، بل قصدوا معنى اصطلاحيا آخر. ويعتبر القاضي عبد الجبّار، ان لا وجه للاصطلاح في معنى الكسب على غير المعنى اللغوي، لان الشيء يعقل اولا ثم يحدد، ونحن لم نعقل غير المعنى اللغوي. واذا لم يتحقق هذا الامر فلا مبرر للاصطلاح عليه، نظراً لعدم التوافق بين ما يعنيه الكسب في اللغة وبين ما اصطلح عليه الاشعري في نسبة نظريته اليه.

ثم يناقش القاضي ما ذهب اليه الاشاعرة من الكسب اصطلاحاً، ولاحظ ان ذلك لا يتعدى الامور التالية: اما ان يكون الكسب مما يقع بقدرة انسانية محدثة، او انه يقع والانسان قادر عليه، او انه يقع باختيار الفاعل، وقد يكون المراد به التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية. وكل هذه الوجوه توجب ان يكون الكسب فعلاً للعبد

---

٥٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٥٩، انظر ايضا احمد بن يحيى بن المرتضى كتاب القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط، لوحة ١٢٨. «والكسب الذي يدعيه المجبرة غير معقول مع اضافتهم للفعل بجميع صفاته الى الله تعالى وقولهم معناه حلول فيه مع القدرة عليه فاسد اذ القدرة ان اثرت في حدوثه فهو قولنا وان اثرت في كسبه فغير معقول». انظر ايضا، النيسابوري في التوحيد، ص ٣١٨.

٥٥ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٥٩.

واقعاً بقدرته والا فكيف نثبته كاسباً[٥٦].

وشبه اهل الكسب تنقسم الى نوعين: منها ما اثبتوا فيها نظريتهم، ومنها ما حاولوا فيها ان يفسروا مذهب المعتزلة. ومن الشبه التي حاولوا فيها اثبات نظريتهم، انه لو اثبتنا الحركة الاختيارية فعلاً للانسان حادثاً بحسب القدر الحاصلة فيه، لوجب اثبات الحركة الاضطرارية فعلاً له ايضاً. فكلا النوعين من الحركات حادث، فيجب ان يكون فاعل الواحدة منهما فاعل الآخرى ايضاً. وبما ان المعتزلة اقروا بان الحركة الاضطرارية هي من خلق الله، فكذلك الحركة الاختيارية هي من خلقه بمعنى انه يخلق فينا الاختيار. ومن ثم يقع التنفيذ من الله لانه هو خالق كل شيء[٥٧]. اذن فاشتراك الحركتين في صفة الحدوث يوجب ان تكونا مخلوقتين لله فينا.

بيد ان القاضي عبد الجبّار رد على ذلك بالقول ان الاشتراك في الحدوث لا يوجب الاشتراك في المحدث او الفاعل. مثال ذلك اختلاف تصرفنا عن تصرف الغير موضوع كل واحد منهما على وجه حاجة صاحبه اليه، يثبت تعلق كل تصرف بفاعله مع ان هذه التصرفات كلها تشترك في صفة ذاتية واحدة هي صفة الحدوث. فالفاعل يضمن هذه الصفة الذاتية التي تشترك فيها كل التصرفات وجه اختياره لها وتقديره اياها فتقع متعلقة به على الوجه الذي قدَّره. فثبت بذلك ان الحركة الاختيارية هي المختصة بنا والواقعة منا لاننا قدرنّاها على وجه اختيارنا لها. هذا الموضوع لفعل الحركة انما هو على جهة الاحداث من قبل الفاعل، بحيث انه لا يجب لوقوعها منه ان تتعلق به بسائر صفاتها. فالتصرف من حيث جنسه له صفة نفسية ذاتية لا تتعلق باحوال الفاعل انما الذي يتعلق به هو وجه تقديره اياها وتضمينها اختياره.

ومن حججهم ايضاً ان الفاعل هو من يتميز بالقدرة على الفعل وعلى ضده فاذا قدر على الاحداث قدر ايضاً على الاعدام. واثبات الانسان فاعلاً قادراً على الحقيقة معناه جعله قادراً على الاعدام واعادة الايجاد، ويكون بذلك مشابها للقدرة الآلهية من حيث ان الله يقدر على اعادة الاحياء بعد افنائها.

---

٥٦ ـ قال الحاكم الجشمي «وما تقوله المجبرة في الكسب لا يعقل، لان عندهم انه تعالى احدث افعالهم واوجدها بجميع صفاتها فما الكسب وما تأثير العبد» الحاكم الجشمي، التهذيب في التفسير، مخطوط ورقة ١٦٨. مذكور في كتاب عدنان زرزور الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٢٠٩.

٥٧ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٥٦٧ وما يليها، م م (طبعة اوكسفورد).

ورد المعتزلة على ذلك، ان القدرة من الله على اعادة الفعل ليست واجبه له من قدرته على الايجاد، بل ان ذلك لازم له لكونه قادرا لنفسه. واذا كان الانسان قادراً على الايجاد بمعنى الاحداث، فان ذلك لا يوجب ان يكون قادراً على اعادة الفعل. فالانسان قادر بقدرة محدثة ودوره في ايجاد الفعل يقتصر على تقديره اياه حسب قصوده ودواعيه، لا على معنى ايجاده من العدم او اكسابه الصفات الذاتية له. وصفة الايجاد من العدم تجري على الله لانه قادر لنفسه لا لانه قادر على الايجاد فقط، لذلك يصح منه الاعدام واعادة الايجاد ولا يصح من الانسان ذلك. ويخلص المعتزلة الى القول ان الله اقدر عباده على افعالهم، لا على معنى انه خلقها فيهم، بل يعني ذلك انه خلق فينا القدرة على احداثها وتقديرها. والقول بالكسب يؤدي الى نفي القدرة عن الانسان وذلك بتقليص دورها وفاعليتها، وكل ذلك مما ينقص قدر الفعل من جهة تعلقه بالفاعل.

ومن الشبه التي تعلقوا بها لافساد مذهب المعتزلة، قولهم ان العبد لو كان محدثاً لافعاله لوجب ان يعلم تفاصيل ما يحدثه كالله تماماً. ولكن كما قال القاضي فات الاشاعرة ان الله يستحق صفاته على غير الجهة التي تستحق عليها صفاتنا، فهو قادر لنفسه ونحن قادرون بقدره. ثم انه لو صح ذلك في الحدوث لصح ايضاً في الكسب ولكان عليه ان يعلم ايضاً تفاصيل الكسب. ولا يلزم عن ذلك اطلاقاً ان تكون الافعال المحدثة متطابقة تماماً من الانسان كما هي من الله.

ومن أهم حججهم في هذا الإطار، ان العبد لو كان فاعلاً ومحدثاً على الحقيقة. لوجب ان يكون خالقاً. وهذا برأي الاشاعرة قول يهدم معنى الالوهية الأساسية لانه لا خالق الا الله. والحقيقة ان المعتزلة ردوا جميعاً بالقول، انه ليس ما يمنع من اجراء الخلق على الانسان طالما ان معناه اللغوي هو التقدير. ويجري الاصطلاح على حسب المعنى اللغوي، فمن وقعت منه افعاله مقدَّرة على حسب الداعي والغرض المطلوب كان خالقاً لفعله قديماً كان او محدثاً.

والملاحظ من معنى الكسب ان الاشاعرة حاولوا ان يجعلوا منه بديلاً للاقتدار الكلي من الانسان على افعاله. وهم حاولوا التقرب من مبدأ الاختيار، والابتعاد عن موقف الجبر الخالص، الا انهم سقطوا في مواقف «توفيقية ـ تلفيقية». والمعتزلة في ردودهم على نظرية الكسب هذه جسموا الموقف بكل جرأة وجعلوا الانسان أصلاً لافعاله وخالقاً ومبدعاً لها، حتى يكتمل قدر الفعل وتصح المسؤولية والعدل الألهي، لارتباط كل ذلك بمعنى التكليف.

هـ ـ حدود الفعل الانساني:

ان لأفعال الانسان حدوداً، ولمقدوراته اجناساً تقع تحت قدرته وكل ما وقع او «جاوز حيز الانسان فهو فعل الله عز وجل »[58] او فعل هيئات الاجسام طبعاً على ما يقوله بعض المعتزلة[59].

وهم اختلفوا في فعل الادراك، فمنهم من اعتبره فعلا للانسان يقع متولداً منه[60]، ومنهم من اعتبره خارج نطاق قدرة العبد ويقع طبعاً. وهذا يقودنا الى البحث في أثر الظروف الموضوعية المحيطة بالانسان والتي قد تجعله بعض الاحيان ملجأ الى فعله أي مضطراً اليه. فهناك عوامل ودواع قد تقوى وتدفع بالانسان الى القيام بالفعل اضطراراً، «كالملجأ الى الهرب من السبع انه لا يقع منه الوقوف»[61]. ومهما يكن من قوة الدواعي فان هذا لا يمنع من اننا «نعلم من حاله ان ما يقع منه يقع باختياره، ولذلك يختار في الهروب سلوك طريق دون غيره»[62].

لا يجوز ان نربط صحة وقوع الفعل بكثرة الدواعي، والاجاز ان يقوى على الفعل متى كثرت دواعيه وعدمت قدرته. بل الصحيح «ان الفعل انما يصح لكون الفاعل قادراً عليه... ولذلك يجب ان يكون المصحح للفعل هو كونه قادراً دون الداعي»[63].

إن الدواعي ليست سوى من جنس الاعتقاد والظنون والعلوم، ولو حصل كل ذلك للانسان ولم يحصل قادراً لما صح منه الفعل ابداً. فلو دعاه الداعي الى اكثر مما يقدر عليه، لم يصح منه احداثه لفقده القدرة على ذلك. فافعال القادر تقع بحسب قُدَره وان اختلفت دواعيه وقد يرى البعض ان للفعل الانساني حدوداً يقف عندها وان هناك لطفاً من الله يمكنه على ذلك الفعل. فهل يصح ان يكون اللطف داعياً موجباً الى فعل لولاه لما صح ان يقدر عليه الانسان؟. ان من باب ما يدخل تحت الظروف الخارجة عن نطاق الانسان المختار هو اللطف، فما هي طبيعته وبالتالي دوره في تمكين الانسان من الفعل؟ لقد عرف

---

٥٨ ـ الخياط، الانتصار، ص ٤٧.

٥٩ ـ هذا قول الجاحظ، وثمامه بن الاشرس. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٦٠ ـ هذا قول بشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب.

٦٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٦٣ ـ المصدر نفسه، ص ٥٣.

المعتزلة اللطف بالقول «وهو كل ما يختار عنده المرء الـواجب ويتجنب القبيح»[٦٤] وبـذلك تكون وظيفة اللطف التقريب من الطاعـة والمعونـة للمساعـدة على اتيـان الافعال الخيـرة، والابتعاد عن المعاصي. فالله يريـد الصلاح والسعـادة والنفع لعبـاده، وما بعثـه الانبياء الا رشاداً للناس وهدى للحق. واللطف يجب ان يحمل على انه «عون وانقاذ وبغيـرهما يـظلم الانسان»[٦٥] وهو يجب ان لا يؤخذ على معنى الالجاء بل هو «ما يختـار المكلف عنده الفعـل والترك»[٦٦].

واللطف ليس من جنس مقدوراتنا، وهـو مع ذلـك لا يعتبر تمكينـا للعبد من فعله، لانه مع حصوله لا يخرج الفعل عن كونه اختيارا له. لكن المعتزلة اختلفوا فيما بينهم حول ما اذا كان اللطف واجباً من الله او تفضلا. فقـد تمسك الجبـائيان والقـاضي عبد الجبّـار، بفكـرة الوجـوب، لانـه لا سبيـل الى هـدايـة النـاس وتقـريبهم من الـطاعـة الا بـاللطف الألهي[٦٧]. اما بشر بن المعتمر فقد كان ضد مبدأ الوجوب لان الالـطاف «لو كـانت واجبة على الله لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنه ما من مكلف الا وفي مقدور الله تعالى من الالـطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبح. فلما وجدنا من المكلفين من عصى الله تعالى ومن اطاعه، تبينا ان ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى»[٦٨]. اضف الى ذلك ان الفعل الألهي برأيه هو فعل اختياري، لذلـك كان اللطف فعـلا يمنحه الله لمن يشـاء من عباده وهـو غير ملزم بـه اصلا. ومـا ادى ببشر الى رفض مبدأ الـوجوب، هـو خشية ان يؤخـذ على معنى الاضطرار، لان الله قادر «على لطيفه لو فعلها بمن علم انه لا يؤمن لآمن»[٦٩].

ومن المعتزلة من حاول تحديد الفعل بأثر الظروف الموضـوعية المحيـطة به كـاصحاب الطبائع، الا ان ذلك لقي معارضة من معظم اركان المعتزلة. وحتى اصحاب هذا المذهب لم ينفـوا الفعلية عن الأنسـان جملة، بل افـردوا لـه فعـلا خـاصـاً بـه هـو الإرادة حتى يتم التكليف ويصح الثواب والعقـاب. وهكذا يتبين لنا، انـه مـع القـول بـاللطف والالجـاء

---

٦٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥١٩.

٦٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٣، ص ٥١٤.

٦٦ ـ احمد بن يحي بن المرتضى، كتاب القلائد لتصحيح العقائد، مخطوط لوحة ١٣٨.

٦٧ ـ المصدر نفسه، لوحة ١٣٨ «ابـو علي: واللطف واجب عـلى الله والا ينتفي الغرض بـالتكليف، كمن صنع لغيره طعاما ولم يدعه».

٦٨ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٢٠، احمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب القـلائد، لـوحة ١٣٨.

٦٩ ـ المصدر نفسه، ص ٥٢٠.

والاضطرار وبوقوع بعض الافعال طبعا، فان كل ذلك لا يخرج الفعل عن كونه اختيارا للانسان. وانه في المجال الانساني لا حدود للفعل يقف عندها الا ما يميزه عما يقدر الله عليه من الاحاطة التامة بالفعل على كل وجوه المصلحة. فالانسان ضمن مقدوراته محيط بفعله وعالم به ومختار له وقادر عليه. وكل ذلك مما يجعله فاعلاً مطلقاً في مجاله.

٦ ـ قدر الفعل الانساني:

ان وجه سياق البحث في العلم والقدرة والإرادة، ان هو الا محاولة لتبيان مقدمات الفعل الانساني من جهة تعلقه بالفاعل. والذي لا بد من التنبيه إليه هو ان المعتزلة ركزت كثيراً في مباحثها على اثبات تعلق الفعل بالفاعل، وربط كل ذلك بمسألة التكليف وبمبدأ الثواب والعقاب.

الفعل من جهة جنسه هو قدْر، وله قدْر لكونه واقعا من الفاعل بحسب قدرته على وجه الاحداث والاختراع والخلق. والحكم المتعلق بالفعل من جهة الفاعل وتأثير أحواله فيه، انما يعود لما يتصف به هذا الفاعل من علم واختيار وقدرة. ومع حصول القصود والدواعي وباكتمال العناصر الثلاث التي ذكرنا، يصبح الفعل مرتبطا ارتباطا وثيقاً بالفاعل، وبالتالي يتضح قدره من هذه الجهة. واذا كان الفعل لا يتعلق بالقادر الا على جهة حدوث دون سائر الاوصاف، فان هناك احوالا أخرى يتعلق بها، فهو بالعلم فعل الفاعل، وبالإرادة ايضاً، وبالقدرة. فان حصل منه «لكونه قادرا ، او حصل منه لكونه مريداً وعالماً فكلاهما يقال فيه انه بالفاعل»[70]. واذا قلنا ان الفعل مقدور، فمعنى ذلك تعلقه بالقدرة، واذا قلنا انه محكم، فانه «بالفاعل من حيث كان عالما بكيفيته»[71] وان كان خيراً فمعنى ذلك انه خصص على جهة الاختيار لكونه مريدا. وحدوث ذلك جميعا انما يعود الى كون الانسان قادراً عليه.

من هنا نرى ان حكم الفعل انما يتأتى من جهة ما يختص به الفاعل من احوال، وقَدْره لا يتضح الا بعد مرحلة الاقتدار عليه. وهو في ذلك يمر بمرحلتين مرحلة الإرادة ومرحلة القدرة. في الحالة الأولى جائز للانسان ان يبدل اختياره للفعل، وهو بالتالي قادر على ترك مراده على الجهة التي اختاره عليها. فعمل الإرادة فقط هو تخصيص الفعل على جهة معينة.

---

٧٠ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٦٧.
٧١ ـ عبد الجبّار المغني، ج ٨، ص ٦٧.

اما في المرحلة الثانية، أي مرحلة التحقيق بالقدرة، فيتعينّ أثر الفعل في الاعيان وتكتمل عناصر التحقيق فلا يصح ان نعدل عنه، وبهذا يكتمل قدره من خلال تحققه بقدرة القادر. هذا التحقيق العملي هو الاساس في عملية التقدير المطابقة للاختيار والمتعلقة بالقصود.

خلاصة الباب الثاني:

١ ـ القدْر هو الكائن في حال الفعل:

ان محور البحث في التأكيد على هوية الانسان من حيث هو مخلوق مكلّف، انما تتبدّى لنا من خلال ما يصدر عنه من افعال. فماهيته المخلوقة تتحدد من حيث هو كائن فاعل. صحيح ان طبيعته الاساسية تكمن في انه جزء من هذا الواقع المعطى الا ان ماهيته تتبلور من خلال التقاء فاعليته الدينامية لهذا الواقع وتضمينه له وجه الاختيار الانساني الحر. فالانسان عند المعتزلة جملة حية قادرة فاعلة مريدة، ومن خلال هذه المعاني المتحققة عملياً تبرز ماهيته الأساسية والتي على أساسها يستحق الحكم الاخلاقي.

واذا كان الواقع المعطى والمستقل عن الانسان الفاعل، يشكل عقبة امامه لتحقيق إنيّته، فان تخطي هذه العقبة يتم بالفعل الارادي الذي يختص به الانسان والذي عن طريقه ينفي هذا الواقع ويخلقه في آن معاً. ينفيه بفعله المختار لانه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل، والواقع ليس موجباً للفعل الانساني واماراته المتبدية فيه تشكل مجرد دواع الى الفعل وعدم الفعل. وهو يخلقه عندما يقدره حسب قصوده ومصلحته أي بتضمينه اياه عناصر الدينامية الفاعلة التي يمتلكها. فنفي الواقع المتبوع بخلقه على معنى تقديره على حسب الفرض، هو الفعل الانساني الحر الذي يجعل منه فاعلا خالقا ومقدرا. فليس من المعقول ان يكون الواقع المعطى بما فيه صفات ذاتية موجباً للافعال الانسانية والا انتفى معنى التكليف مع الالجاء والاضطرار الى الفعل. بل ان هذا الواقع هو محل للاقتدار الانساني ومحل للحرية الانسانية في تضمينه ما تشاء وتريد وتختار. وعملية النفي والخلق هذه من الانسان دلالتها الفعل وعدم الفعل على حسب الدواعي والصوارف. فهو يفعل عندما يقدر ويضمن هذا الواقع قصوده، وهو يترك أي لا يفعل عندما يضمن ايضاً هذا الواقع عدم اختياره وعدم احتياجه اليه. وبهذا النفي والخلق المستمرين يؤكد الانسان على كونه الذي هو فعل وخلق وقدر. فالانسان من حيث هو فاعل مقدر خالق، هو قدْر بحد ذاته، لان حريته واختياره يتيحان له تقدير الافعال على حسب ما يريد. فالانسان فعل الحرية وبفعل الحرية هذه يقدِّر الكون الذي يصبح وجوداً معلوماً ومقدراً منه.

٢ ـ القدْر او الفعل هو جهد تنزيه:

لما اثبتنا الانسان خالقاً ومقدراً، اثبتنا انه فعل وقدْر، وانه ديناميـة فاعلة وليس كـائناً متقبلا ومتلقيا فقط. فالانسان عند المعتزلة لا ينظر اليه من حيث هو كـائن ثابت واقـع في دائرة ما هو كائن، بل من حيث هو فـاعل عـلى الحقيقة وواقـع في دائرة الفعليـة الملازمـة لانيّته أي فيها يجب ان يكون عليه. ودائـرة الفعلية هـذه والتي ترتـد الى معاني حـاصلة في الانسان هي التي نسميها «جهد التنزيـه»[٧٢] الذي يـرقى به الانسان فوق هـذه المعطيـات المستقلة عنه. ولا تصبح هذه المعطيات اقداراً وافعالاً الا بعد تضمينها الجهد الانسـاني من اقتدار واختبار. فالتنزيه اذن هو التقدير الذي يتخطى دائرة الاكتشاف والمعرفة بـالكائنـات والافعال الى دائرة الارادة والخلق.

فالكائن من حيث هو كائن، هو الهدف الذي تسعى اليه عملية الاكتشاف والمعرفة، والقـدر او الخلق هو الهـدف الذي تسعى اليـه الإرادة الحرة. وبهـذا الجهد المزدوج، يجد الفكـر الانساني مـاهيته الاسـاسية، فيجعـل من عملية المعـرفـة عنصـراً أوليـاً من عنـاصر التقـدير، ويضـع ذلك في خـدمة الإرادة والاختيـار. وشد هـذه المعاني جميعهـا بعضها الى بعض يؤدي الى اخـراج الفكر فعـلا مقدرا متحققـا اثرا في الاعيـان، ومتخطيـاً في الوقت نفسه دائرة الخلق والابداع.

فـالعلم بالفعـل عند المعتـزلـة لا يكفي لاخـراجـه الى حيـز التحقيق، بـل يجب ان يخصص بالإرادة ويتحقق بالقـدرة. والعلم والارادة والاقتدار هي اصـول الخلق التي تجعل من الفعل قدرا بفاعله الذي ضمنه وجه اختياره وبين انه ليس عاجزا عن تحقيقه على ذلك الوجه الذي اختاره عليه. هذا الوجه الذي يختاره هو فوق كل ما هو معطى، وهـو تخطي لكل الحقائق الذاتية اللازمة في الافعال. فالانسان وان تلقى هذه الحقائق، فانـه لا يقبلها الا بعد ان يختار الـوجه المـلائم له منها. واختياره لهـذا الوجـه بعلمه وإرادتـه يضعه امـام حقيقـة جديـدة مخلوقة ومقـدرة منه يستحق عليهـا المثوبـة او العقوبـة. وهذا واضـح عنـد المعتزلة من خلال اعتبارهم الانسان مسؤولا عن افعالـه ومستحقا للحكم الاخـلاقي، من

---

٧٢ ـ ان استعمالنا لمصطلح جهد التنزيه هو تأويل منا للدلالة على ان الانسان في مذهب المعتزلة قـادر على خلق افعاله وهو بهذا الاقتدار لا يتقبل الاعيان كما هي معطاة، بل ينفيها عندما لا يختار الوجه الذي لا يلائمه فيها، ويخلقها عندما يختار بارادته وجه الفعل ونوعه. فهذا النفي والخلق هو ما سميناه جهد التنزيه، لان به يتنزه الانسان عما هو معطى ويتخطاه باختياره الوجه الملائم منه.

خلال طبيعة الفعلية الحاصلة فيه والتي تجعل افعاله متعلقة به على وجه التقدير والخلق والاحداث.

والتأكيد على جهد التقدير والتنزيه من الانسان، يقودنا الى البحث في كيفية التوفيق بين التشبيه والتنزيه عند المعتزلة، والذي هو الركيزة الاساسية لكل اصولهم الفكرية. هذا الجهد التنزيهي لا يرقى بالانسان الى حد تشبيهه بالله. صحيح ان الانسان عندما يقدر افعاله انما يتخطى بذلك الواقع المعطى ليصيره واقعاً جديداً باختياره وارادته له، الا ان كل ذلك هو نوع من المشاركة في فعل الخلق والاقتدار الالهي، وليس تشبيهاً. ولعل المشاركة هي التي تبرر في الوقت ذاته مبدأ التعارض والترابط بين التنزيه والتشبيه. فالانسان بفعل التقدير يرتقي الى جهد التنزيه والمنزه، لكن يعود ليحقق هذا الجهد اثرا في الاعيان اي في ميدان التشبيه. وفي هذا الامر يشارك الانسان الله في خلقه واقتداره. اما المقارنة بينهما فهي عائدة كما بينا سابقا الى ان الخلق والتنزيه من الله انما يعودان لكونه قادرا لنفسه ولاختلاف استحقاق صفات الخلق والتقدير بيننا وبينه. فالله مقدر وخالق على معنى التقدير المسبق للفعل وعلى معنى الايجاد من العدم والفعل ابتداء لا في محل. اما الانسان فهو خالق ومقدِّر بقدرة على حسب الغرض المطابق. وهو في هذا الوجه مشارك لله اما وجه الايجاد من العدم فلا اقتدار للانسان عليه، بل هو مما يختص به الله فقط.

٣ ـ مبدأ المشاركة:

ان وجه المشاركة كما بينا، يكمن في ان كل من وقعت منه افعاله مقدرة على حسب الغرض المطابق، هو خالق قديما كان او محدثا. والحقيقة ان تداخل المعطى من حيث هو صفة ذاتية في الفعل، مع القدر الذي هو الفعل المراد اي المتضمن لعناصر التقدير الانساني هو السبيل لوجدان الانسان لانيِّته وللتاكيد عليها والتمييز بينها وبين سائر الكائنات. ان هذا الواقع المعطى لا يشكل بالنسبة الينا سوى امارات معينة، ولكنها امارات حاصلة بالاستقلال عنا، وتصبح مرادة عندما تضمن مجال فعاليتنا. فالوجود هو كذلك لانه مقدَّر منا، وما من موجود الا وهو مقدر معلوم. وهذا التقدير هو فعلنا وتجربتنا الحرة، وفي حال عدم حصوله تنحل ماهية الانسان الى نفس طبيعة الاشياء كما هو الحال عند المجبرة. وهو بالتالي يفقد مبررات كونه ومسؤوليته عن افعاله، ويفتقد المشاركة الفعالة التي يمكن ان تتحقق الا ضمن اعتبار الانسان فاعلية دينامية. فالمشاركة الحقيقية ترتكز اساسا الى القدرة، اي الى الفعل الانساني حركة باطنية مرتبطة بمعاني دينامية قاصدة عالمة ومختارة. وهذا ما اكدت عليه المعتزلة، وجعلته شرطا اساسيا لحصول التكليف وإكتمال

معنى العـدل الالهي. فلا تكليف من دون مكلف فـاعل عـلى الحقيقـة، ولا معنى للعـدل الالهي اذا لم تكن الإرادة الانسانية حرة في اختيار ما تريد.

والفاعلية الـديناميـة في الإنسان تتبـع طبيعته من حيث هـو كائن فـاعل ولكن متنـاه وفان. لذلك لا ترقى هذه الدينامية إلى التشبيه التام بـالدينـامية الالهيـة، بل في مشـاركتها من الوجه الذي اشرنا اليه، انها ارتقاء الى العدل الالهي واسهام في تكملة معانيـه والغايـة منه. فالله لا يفعل الظلم ولا يريده، وافعاله كلها حسنة، وازاء كـل ذلك يشعـر الانسان باهمية اقتداره وارادته لافعاله من حيث وقوعها تحت مقولة المثوبة والعقـوبة العـادلة، وهـو يشعر بالتالي بمبدأ المشاركة التي تتيحه له ارادته الفاعلة.

نخلص الى القول انه ضمن اطـار التكليف، وضمن اطار مفهوم العدل الالهي، لا بد من ابراز المعادلة الاساسية التي تحفظ هذه المعاني وبالتالي استحقاق المسألة الخلقية. هذه المعادلة تكمن في اقتدارنا على افعالنا وخلقنا لها، وبالتالي مشاركتنا للكائن المطلق في ذلك، بمقـابل استحقـاقنا مقـولة المثـوبة والعقـوبة، فتعـظم المسؤولية الخلقيـة مع عـظم الاقتـدار الانساني الذي يبلغ حد الخلق.

الباب الثالث

أحكام الأفعال

الفصل الأول
قدر الفعل من جهة جنسه:
الذاتية في الأفعال

قدر الفعل من جهة جنسه

تقديم

ان اقتدار الانسان على افعاله واختياره لها وبالتالي مشاركته لله في القدرة من هذا الوجه، يستلزم امران: أولا، ان تكون للفعل احكام ناتجة عن تعلقه بفاعله، وهذا ما حللناه في عرضنا لمقدمات الفعل الانساني وعناصر تقديره. وثانيا ان تكون للفعل احكام تعود الى جنسه والى الوجوه والاعتبارات التي يقع عليها الاختيار والتقدير الإنسانيان. فالفعل له قدر من جهة تعلقه بالفاعل، وهو بحد ذاته قدر من جهة لزوم صفاته عن ذاته.

والان لا بد من تحليل نقدمه لمعنى الذاتية في الافعال، في ضوء مذهب المعتزلة، وما تقتضيه هذه الذاتية من استقلالية قدرية عن الله وعن الانسان.

١ ـ استقلالية صفات الأفعال:

هذه الاستقلالية تتبدى من حيث ان صفات الافعال من قبح وحسن لا تتبع احوال الفاعل ولا الاوامر والنواهي الشرعية. ومعنى ذلك ان الفعل لا تتغير صفته بتغير حال فاعله. وهذا رد على الاشاعرة والمجبرة لاعتبارهم ان الفعل الذي نقوم به ويقبح منا يصح ان يفعله الله حسنا. وتعليل ذلك اننا مربوبون لله بينما الله مالك متصرف، فتختلف صفة الفعل باختلاف حال الفاعل. ومثل هذا القول ينفي ان يكون للفعل قدره الذاتي، ويعلق هذا القدر بفاعله دون اعتبار صفته الذاتية. إنه امر مخالف لاصول المعتزلة الفكرية حيث ان قدر الفعل لا يصح ان يتعلق بحال فاعله سواء كان الله او الانسان. صحيح ان للفعل قدرا من جهة تعلقه بفاعله، الا ان هذا القدر لا يتناول اعطاء صفة الجنس، بل

فقط يتعلق بتضمين هذه الصفة وجه اختيار لازم عن قصد الفاعل. كذلك الامر ايضاً بالنسبة الى الاوامر والنواهي الشرعية، فليس الامر هو الذي يحسن الفعل ولا النهي هو الذي يقبحه كما انه لا يحسن لوقوعه من الله ويقبح لوقوعه منا. فما اوجب الحسن والقبح اوجب كونه قبيحا او حسنا سواء حصل ذلك من الرب او من المربوب.

وتبدو استقلالية الافعال عن اي اضافة من قبل الله او الانسان من حيث اننا ننظر الى الفعل وعلاقته بفاعله من حيث كونه قادرا عليه فقط. والقدرة لا تؤثر الا في وقوع الفعل على وجه مختار لصفة هو عليها. فالله لا يفعل القبائح لانه لا يختارها، والانسان يفعل القبيح والحسن لانه يختار من صفات الأفعال وجه الحسن أو وجه القبيح.

اضف الى ذلك ان تعليق صفات الافعال بالامر والنهي الشرعيين يؤدي الى اننا لا يمكن ان نحكم بالحسن والقبح على افعال غير المكلفين او غير العقلاء الذين لا يدركون الامر والنهي. ثم ايضاً لو رفعنا الحسن والقبح من الافعال الانسانية ورددناها الى الاوامر والنواهي الشرعية لبطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الاصول الشرعية. والحال هذه لا يمكن ان يقاس فعل على فعل وقول على قول ولا يمكن ان يقال لم ولأنه، اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال التي هي عليها حتى يربط فيها حكم. ومعنى ذلك انه لو لم يكن للفعل صفة خلقية ذاتية لتعذر الحكم عليه، ثم لماذا تصف الشريعة هذا الفعل بالحسن وذاك الفعل بالقبح.

بيد ان فصل قدر الفعل الذاتي عن الاوامر والنواهي الشرعية يقتضي ان نميز بين ارادة الله ومرادها. وإذا كان الخلق متعلقا بإرادة الله وكذلك الشرع الذي يمثل القانون الخلقي، فان المعتزلة ميزت بين الإرادة ومرادها. فمعنى القول ان الله مريد لافعال العباد اي انه آمر بها والامر بها غيرها. وإرادة الله لافعال العباد هي غير هذه الافعال وهي ليست موجبة بهذه الإرادة[1].

كل هذا بالنسبة لله، اما بالنسبة للانسان، «فلا يجوز ان تتعلق بنا نفس الصفة، لما قد ثبت ان هذه الصفات لا يجوز ان تكون بالفاعل، فيجب ان يكون الذي يتعلق ما

---

١ ـ فسّر المعتزلة الآية «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» (سورة الدهر، آية ٣) بالقول ان هذه الآية «وردت على الخير دون الشر» فالله يشاء الخير ويأمرنا به لانه خيره لا على معنى ان مشيئتنا مرتبطة بمشيئة ارادته. ودلالة ذلك قوله «لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاؤون الا ان يشاء الله» (سورة التكوير، آية ٢٨). انظر محمد ياسين، نفائس المخطوطات، الابانة عن مذهب اهل العدل للصاحب بن عباد، ص ٢٠.

تصدر عنه الصفة»[٢]. ودليلنا على ذلك ان الفاعل لو قدر على اعطاء صفة الجنس للفعل، لوجب ان تستمر هذه الصفة، ولكن «انّى له ان يقول ذلك يتعلق بالفاعل، والفاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم يفعل»[٣]. فالصدق صفة ذاتية في الفعل وليست كذلك بالفاعل، لانها لو كانت متعلقة بالفاعل لانتفت في حال عدم حصول الفعل منه. ولما ثبت ان هذه الصفات باقية حصل الفعل من الفاعل او لم يحصل، ثبت «ان هذه الصفات لا تتعلق بالفاعل»[٤]. ولنعط مثلا على ذلك فنقول: ان الفاعل قد يحصل له غرضه والوصول الى هدفه بطريقين، احداهما يمكن قضاؤها بالكذب والاخرى يمكن قضاؤها بالصدق. فلو كان الكذب والصدق صفتين حاصلتين بالفاعل، لكان يمكن ان يكون الصدق كذبا والكذب صدقا. وهذا يوجب ان لا يختار احدنا طريقاً دون سواه طالما ان الاثنين يصيران كذلك به. ولما ثبت ان احدنا يختار طريق الصدق ويحترز من طريق الكذب «لم يكن طريق الكذب على صفة يجب الاحتراز منها لما رجح عندنا اختيار طريق الصدق»[٥]. وقولنا ان صفات الافعال ذاتية فيها او لازمة عن الوجوه التي تقع عليها، هو ما قصدنا به معنى الاستقلالية. فاوامر الله وارادته تقع على هذه الصفات ولا توجبها، وكذلك تقدير واختيار الانسان انما يقع ايضاً عليها فيختار الوجه الملائم له منها.

٢ ـ دور العقل والشرع:

ان العقل عند المعتزلة كاشف عن قدر الافعال ومثبت لها. وهو الذي يحكم عليها بالقبح والحسن، لأنه عندهم جهة لحسنها او لقبحها. ومن العبث ان نحاول ايجاد مقياس للحكم على الافعال خارج حدود العقل، فتحديد معنى الحسن والقبح انما يتم عقلا. فالعقل هو الذي يحتاج اليه لان «وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل»[٦]. قبل ورود الشرع. اضف الى ذلك ان العقل هو الذي يحتاج اليه لمعرفة «المشتهى القبيح الذي يشتهيه ويميزه عن غيره فينصرف عنه»[٧]. فما يقرر العقل حسنه نتيجة الدلالة عليه

---

٢ ـ النيسابوري، في التوحيد، ص ٢٢٣، م. م.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٧.

٤ ـ المصدر نفسه، ص ٥٠.

٥ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٦٤.

٦ ـ المصدر نفسه، ص ٥٩٥.

٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٤، (تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٠) ص ١١٧.

يكون واجبا بحكم العقل، وما يدرك العقل قبحه يكون حراما.

واقوال المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين متعددة، وهم لم يتركوا حجة لايضاح ذلك الا واوردوها. لقد افسحوا في المجال امام العقل واثبتوا له وظيفة رئيسية في وضع مقاييس الأحكام على الحسن والقبح، ولم يقصروا وظيفته على مجرد الكشف عن هذه الامور، بل اوجبوا ان تكون احكامها لا تتبين الا به. وفي ذلك يقول النظام «بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من افعال»[٨]. وكذلك قول ابي مبشر «ان استحقاق العقاب والخلود في النار يعرف قبل ورود السمع»[٩]. ولا يختلف عن ذلك قول العلّاف في المكلف قبل ورود السمع حيث «يعلم ايضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الاقدام على الحسن كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجور»[١٠]. فالعقل اذن «يستقل بادراك الحسن والقبح»[١١]. وذلك باعتبار «كونه متعلقا للمدح عاجلا والثواب والذم عاجلا والعقاب اجلا»[١٢]. وهذا يعني ان العقل ينبيء عن صفات الافعال وعن استحقاقها للاحكام الآجلة اي الثواب والعقاب الالهيين. هذه الاحكام التي يطلقها العقل واجبة قبل ورود الشرع، وما الاوامر الا مجرد توكيد واثبات لاحكام الشريعة العقلية. وفي هذا الاطار يروي الشهرستاني عن الجبائيين قولهما «ان المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية، واثبتا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الاحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر. وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي»[١٣].

اما دور الشرع فانه يقتصر على توكيد احكام العقل وعلى الاخبار فقط على ان الافعال قبيحة او حسنة، وهو بذلك لا يثبت لها قدرها بل يخبر عنها فاذا تعلق الامر والنهي ببعض الافعال فان ذلك «دلالة على انها قبيحة او حسنة، لا أنها تعتبر بالامر والنهي كذلك»[١٤].

---

٨ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٨
٩ ـ المصدر نفسه، ص ٥٩.
١٠ ـ المصدر نفسه، ص ٥٢.
١١ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ٥٠.
١٢ ـ المصدر نفسه، ص ٥١.
١٣ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٨١.
١٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠٢.

ولعل الحاح المعتزلة على جعل التقبيح والتحسين عقليين، مرده تمتين فكرة العدل الالهي واكمال معنى التكليف. فاذا امر الله بالحسن فلأنه حسن في حد ذاته، واذا نهى عن القبح فلأنه قبيح بحد ذاته. وتمييز الانسان بالعقل بين القبح والحسن هو الذي يكمل معنى التكليف من حيث اقتدار الانسان على افعاله واختياره الوجه الذي تقع عليه حتى تصح المثوبة والمعقوبة. يقول زهدي جار الله بهذا الصدد «ان الذي جرّهم الى هذا القول. عدا تقديرهم للعقل اعتقادهم ان الافعال على صفة نفسية من الحسن والقبح وان الشرع اذا ورد فيها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها. اي ان الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن والقبيح. فالحسن حسن لذاته كذلك الى الابد وعلى كل حال. والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك الى الابد وعلى كل حال. ويؤخذ من ذلك انه يوجد حد فاصل بين الاعمال الحسنة وبين الاعمال القبيحة. وما دام الامر كذلك فليس من الصعب على العقلاء ان يفرقوا بينها»[١٥].

٣ ـ معنى الذاتية في الافعال:

ان الفعل عند المعتزلة حسن او قبيح، يكون «اما لعينه»[١٦] كما يقول البغدادية او «لوقوعه على وجه»[١٧] أي لصفة واعتبارات هو عليها كما يقول البصرية. فالفعل اذن هو قدر بحد ذاته، وهذا القدر يعود اما لذات الفعل، او لصفة توجب له ذلك، او لوجود اعتبارات اضافية يقع عليها. ومهما يكن من اختلاف المعتزلة في هذا الامر وما يؤدي اليه بمقابل الاختيار الانساني فان الذاتية في الافعال امر ثابت عندهم، اي ذاتية قدر الفعل ومعنى الذاتية، هو ما ينسب الى الذات. والذات مؤنث «ذو» وهي تعني خاصية الجنس أي الصفة التي يحصل عليها الشيء لجنسه من دون أي اضافة خارجية. ورد في لسان العرب «ذو كلمة صيغت ليتوصل بها الى الوصف بالاجناس، ومعناها صاحب»[١٨]. وصفات الاجناس في الافعال كما بينا ذلك من قبل لا تحصل بالفاعل. ويقال لغوياً ذات اليد أي ما تملكه اليد، «وذات الشيء حقيقته وخاصته»[١٩]. والذاتية في الافعال تسمى

---

١٥ ـ زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١١٨ ـ ١١٩.

١٦ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ١٠١. احمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب القلائد مخطوط لوحة ١٢٤. المصدر نفسه ص ١٢٤.

١٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٠٢.

١٨ ـ لسان العرب، مجلد ١٥، ص ٤٥٧.

١٩ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥٩.

صفة نفس لتمييزها عن الصفة اللازمة وتسمى تابعة، او الصفة العارضة. ويقابل ذلك في اللغة الفرنسية مصطلح Essentiel«. . . اما ذاتياً له ويسمى صفة نفس، واما لازماً ويسمى تابعاً، واما عارضاً»[20]. فعندما نذكر صفة من صفات الذات فان هذه الصفة تجري مجرى صفة العلة مع العلة، أي صفة اللزوم الايجابي. وكذلك الامر بالنسبة لصفة الذات «فانها تجب ما دامت الذات»[21] أي تستمر باستمرار الذات. هذه الصفة الذاتية واجبة في الشيء وفي الفعل ولا تتغير مثل حال السواد «لما استحق كونه سواداً لذاته لم يجز ان يوجد مرة فيكون سواداً وأخرى فلا يكون سواداً»[22]. فالذاتية في الافعال هي ما يوصف به الفعل لنفسه لا لعلة لان اضافته الى العلة تقتضي وجوب تغير حاله وحكمه بتغير حال العلة مثال ذلك الثلج هو علة التبريد والتبريد لازم حكماً عن الثلج ولا يتغير الا بتغيره. ومعنى ذلك ان الفعل اذا كان حسناً في ذاته يستحيل ان يقع قبيحاً بذاته كما ان العكس صحيح، «فالوجود الذاتي. . . هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل»[23]. يقول الاسكافي في الحسن من الطاعات «انه حسن لنفسه» والقبيح ايضا قبيح لنفسه لا لعلة، ومنهم من قال «كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به»[24].

نستنتج من كل ذلك ان الفعل هو معطى خارجي مستقل بمقابل الفاعل المريد. فالفصل بين المعطيات الخارجية بما فيها من صفات ذاتية، وبين الانسان الفاعل هو الاساس الذي ترتكز عليه فلسفة المعتزلة. ومن هذا المنطلق تبدأ عملية التقدير والخلق الانساني للافعال. فالفاعل بما يمتلك من معاني الإرادة والاختيار والقصد والاقتدار يضمن الفعل هذه المعاني جميعاً فيخرجه مقدّراً على حسب الغرض والوجه الذي يريده. فاعتبار الفعل قدراً بحد ذاته، يتيح للفاعل ان يخلق فعله وان يبيّن انه ليس بعاجز عن تحقيقه على الوجه الذي يختاره. وهنا تكمن مشاركة الانسان لله في فعل الخلق من هذا الوجه. هذا الشعور بالمشاركة هو فعل الحرية الذي يقوم به الانسان بإرادته واختياره. وهو الذي يتمثل بتعلق افعاله به وباستحقاقه عليها الاحكام الاخلاقية الموجبة بالعقل. فالمسألة الاخلاقية عند المعتزلة مرتبطة بالاقتدار والخلق الانسانيين للافعال وهذا لا يتم الا ضمن المعادلة التالية:

---

٢٠ ـ فريد جبر، في معجم الغزالي، (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٠) ص ١٠٠.
٢١ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٣٦.
٢٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٢٣ ـ فريد جبر، في معجم الغزالي، ص ١٠٠.
٢٤ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٣٥٧.

الانسان الفاعل ⟵ الاختيار ⟵ الذاتية في الافعال.
إرادة انسانية قاصدة ومقدّرة ⟵ خلق⟷قدر ذاتي.

انطلاقاً من هذه المعادلة التي توضح لنا وجه المشاركة بين الاقتدار الانساني والاقتدار الآلهي على الافعال، يمكننا تحليل معاني الحسن والقبح الذاتيين في الافعال وكيفية تفرع معاني الوجوب والترك عنهما.

٤ ـ الحسن الذاتي: حدّه

ذهب البغداديون من المعتزلة الى القول ان الحسن في الافعال صفة نفسية تجب لذات الفعل. ويترتب على قولهم هذا بان يكون الاقتدار الانساني على الافعال موجباً بهذه الصفات مما يقلل فرص الاختيار ويجعله محصوراً بوجه واحد. اما البصريون ومنهم الجبائيان والقاضي عبد الجبّار، فقد نفوا الوصف الحقيقي للفعل بالحسن والقبح واعتبروا ان ذلك يحصل لوجوه واعتبارات يقع عليها. مثال ذلك ان الحركة بحد ذاتها ومن جهة جنسها لا يمكن وصفها بحسن او قبح، الا باعتبار الوجه الذي تقع عليه. فاذا كانت حركة سجود لله فهي فعل حسن، واذا كانت حركة سجود للصنم فهي فعل قبيح، وكلا الوجهين يصح عليها. وهنا يبرز التقدير الانساني لأحد الوجهين، عندما يضمن الحركة جهة مخصوصة تقع عليها باختياره. لذلك سوف نركز في تحليلنا لمعنى الحسن الذاتي وما يتفرع عنه من واجبات على اعتبار ان الفعل «انما يحسن لوجه معقول يحصل عليه»[٢٥]. هذا الوجه الذي يحصل عليه الفعل هو الذي يتضمن فاعلية الإرادة الانسانية ويتحقق عملياً بالقدرة فيأتي مقدراً على الوجه الذي اراده. فعملية الخلق الانساني هذه والتي تؤدي الى الشعور بالمشاركة في الفعل الآلهي، هي التي تحدد قدر الفعل من جهة تعلقه بفاعله، بالاضافة الى قدره الذاتي.

والمعتزلة اهتمت بقدْر الافعال من حيث ورودها ضمن اطار التكليف، أي من حيث استحقاق الاحكام عليها. وهم لم يهتموا كثيراً بقدر الاشياء من الناحية النظرية. وعلى هذا كانت قسمة الافعال عندهم لتحديد قدرها بحسب احكامها الذاتية تعود الى اعتبارين:

---

٢٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ١١، احمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب القلائد، مخطوط لوحة ١٢٤.

اولا ـ الفعل الذي لا صفة له زائدة على حدوثه «وهذا لا يوصف بقبح ولا حسن»[٢٦].

ثانياً ـ الفعل الذي له صفة زائدة على حدوثه وهو «اما ان يكون قبيحاً او حسناً»[٢٧].

مثال الاعتبار الاول، هو فعل الساهي والنائم حيث لا قدر لفعله من جهة ارتباطه بفاعله، أي لا استحقاق للحكم عليه. والاعتبار الثاني، فعل العالم بما يفعله ووقوعه حسب قصده ودواعيه. فالوجه الذي يقع عليه هذا الفعل بحسب علم وقصد فاعله وتقديره له، هو الذي يحدد قدره وبالتالي استحقاق الحكم عليه. ضمن هذا الاعتبار يكون «فعل العالم بما يفعله»[٢٨] اذا «لم يكن له تأثير في استحقاق الذم هو الحسن»[٢٩]. وبذلك يتحدد الحسن في الفعل من خلال الوجه الذي يقع عليه والمتضمن للاختيار والاقتدار الانسانيين. واستحقاق الحكم يتبع وجه الاختيار اللازم عن ذاتية هذا الوجه. فالفاعل يستحق المدح على وجه الحسن في فعله لانه اختار هذا الوجه وقد كان بمقدوره ان لا يختاره.

هذا الموقف من المعتزلة ناتج بالضرورة عن رأيهم باقتدار الانسان على افعاله وكونها من خلقه وتقديره، أي انها واقعة منه على وجه هي عليه، ومطابقة لقصوده ودواعيه. وكل ذلك يقتضي ان نحكم بقدرة الفاعل على التمييز بين الافعال والتفريق بين الاضداد وتعليل الاختيار لهذا الفعل بالذات والترك لغيره. ووجوه الحسن في الافعال تتضمن عدداً من المعاني منها:

ـ قد يطلق الحسن ويراد به الكمال وهو في ذلك يقع للافعال الاختيارية، كالقول العلم حسن، وكذلك الشجاعة والكرم والحلم. فكل هذه امور تحسن لكونها كمالاً للنفس. وليس في هذا المعنى من اشكال بين المعتزلة والاشاعرة سيما وان هذا المعنى من الحسن «انما هو من اليقينيات التي وراءها واقع خارجي تطابقه»[٣٠].

ـ قد يطلق الحسن ويراد به الملاءمة للنفس كأن نقول في الافعال نوم القيلولة حسن

---

٢٦ ـ المصدر نفسه ص ٧. ابو الحسين البصري، كتاب المعتمد، ج ١، ص ٢٦٤.

٢٧ ـ المصدر نفسه الصفحة نفسها، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٢٨ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٢٦.

٢٩ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها. انظر ايضا عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٧. وايضا ابو الحسين البصري، كتاب المعتمد، ج ١، ص ٢٦٤.

٣٠ ـ محمد رضا المظفر، اصول الفقه (النجف، دار النعمان، طبعة ثانية، ١٩٦٦) ص ٢١٧.

والاكل عند الجوع حسن. . . الخ. ونقول ايضا هذا المنظر جميل، وكل هذه الاحكام تابعة في الحقيقة لمعنى اللذة والالم ويعود الحكم فيها الى الانسان وليس الى الصورة نفسها فمعنى اللذة هنا يتعلق بشهوة الشخص ونظرته ومزاجه. فقد يشتهي المرء ان ينظر الى منظر او صورة معينة، بينما ينفر منها شخص آخر. فالحسن هنا امر نسبي لا يرجع الى الموضوع ذاته بل الى احوال الشخص. على ان دائرة هذا الوجه من الحسن تتسع الى اكثر من ذلك، فانه قد يكون لشيء في حد ذاته مما لا يوجب اللذة ولكنه بالنظر الى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس يسمى حسناً. وقد يكون الشيء في حد ذاته قبيحاً ولكن ما ينتج عنه فيما بعد يدخل فيما يستحسن. مثال ذلك شرب الدواء المر وما يعقبه من الصحة والراحة. كل ذلك يدخل تحت باب الملاءمة للنفس، وفي ذلك يقول القوشجي في شرحه للتجريد «قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما»[٣١].

ـ هذا وقد يطلق الحسن ويراد به المدح ويقع في ذلك تحت باب الافعال الاختيارية. والعقل يحكم على هذا الفعل بالمدح، أي انه ينبغي القيام به. وادراك العقل لحسن هذا الفعل هو حكمه عليه بالتحسين وباستحقاق المدح. والحسن من حيث حكمه اللازم عن وجه وقوعه يقتضي ان يكون مما له صفات زائدة على حسنه كي يستحق عليها الحكم. هذه الصفة الزائدة هي موقع الاختيار والتقدير الانسانيين، فليس امر الحكم عائداً الى مجرّد الفعل، بل الى وجوه واعتبارات زائدة ويلزم عنها قدر الحسن. القيام ليس بحد ذاته حسناً او قبيحاً، بل انما هو كذلك بحسب الجهة التي يقع عليها بفاعله، «فمجرد الفعل لا يمكن ان نحكم عليه بالقبح والحسن، حتى لو سألنا سائل عن القيام هل يقبح ام لا فانه يمكننا اطلاق القول في الجواب عن ذلك. والواجب ان نعتبر فنقول: ان حصل فيه غرض وتعرّى عن سائر وجوه القبح حسن والا كان قبيحاً»[٣٢]. وهذا يعني ان قدر الحسن في الفعل يكمن في الوجه الذي يقع عليه مقدراً من فاعله على حسب المصلحة والتي لا تستوجب حكم الذم.

اما الافعال التي لا صفة لها زائدة على حسنها فتكون «في معنى المباح»[٣٣]. وحد

---

٣١ ـ محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ص ٢١٩.
٣٢ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٦٦.
٣٣ ـ ابو الحسين البصري، المعتمد في اصول الفقه، ج ١، ص ٣٦٤. عبد الجبّار، المغني ج ١٤، ص ١٧١.

المباح «هو ما عرف فاعله حسنه او دل عليه»[٣٤]. والمباح حسن «مثاله» التنفس في الهواء الذي نعيش دونه، ومثل المأكول الذي لا يلحقه بفعله مضرّة ولا هو ملجأ الى تناوله. وما هذا حاله يوصف بانه مباح، اذا علم او دل على انه لا صفة له زائدة على حسنه وان «فعله له وان لا يفعله سواء في انه لا يستحق ذما ولا مدحا»[٣٥]. فقدر المباح مما لا يستوجب استحقاق الحكم بالمدح والذم في حال القيام بفعله او تركه. وما كان هذا حاله من الافعال لا يدخل تحت باب التكليف، لذلك يقال في «افعال العاقل انه مباح ولا يستعمل ذلك في فعل البهيمة ولا في افعاله تعالى»[٣٦].

اما افعال اهل الجنة فانها توصف بانها مباحة، لان الجنة دار جزاء وليست بدار تكليف. وقد يوصف الحسن بانه حلال ويراد به انه مباح، وقد يوصف بانه حق اذا كان واقعاً من العالم وبانه صواب وصحيح. ولكن قد يفاد بالصحيح «انه وقع على الوجه الذي اراده، وان كان قبيحاً كما يقال في الرامي انه اصاب الهدف»[٣٧]. لكن ابو هاشم عرّف الصواب بقوله «ان الحسن انما وصف بانه صواب لانه خرج بقصد فاعله عن حد الخطأ، لذلك لا يقال في فعل الساهي انه صواب»[٣٨]. وهذا يعني ان ابا هاشم اخرج الصواب من معنى الفعل الحسن الذي لا صفة زائدة له على حسنه، واعتبره مما يقع بقصد وإرادة الفاعل على وجه اختياره له. لذلك قد يقال «ان الحسن انما وصف بانه صواب لان فاعله فَعَله وهو عالم بان له فعله فشبه لما اصاب مقصوده»[٣٩].

اذن نستنتج من كل ذلك ان المباح لا قدر له على معنى عدم استحقاقه للمدح وهذا يعني انه لا دخل للخلق والتقدير الانسانيين في تضمين المباح اختيار وجه حسنه، بل ان حسنه يرجع الى وجه يقع عليه دون تدخل قصود ودواعي الانسان والتي تؤثر في ترجيح أحد الوجوه. وهو في ذلك يمكن ان يكون في معنى «الندب الذي ليس بواجب»[٤٠]. وقولنا ليس بواجب، أي انه مجرد دعاء وتمني لا يستحق عليه حكماً اخلاقياً. ولكن للندب وجهاً آخر. وهو الحث والطلب. نقول «ندب القوم الى الامر يندبهم ندباً: دعاهم وحثهم،

---

٣٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٢٧، والمغني، ج ١٤، ص ١٧١.
٣٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٣١.
٣٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٣٧ ـ المصدر نفسه، ص ٣٣.
٣٨ ـ المصدر نفسه، ص ٣٧.
٣٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٣٧.
٤٠ ـ ابو الحسين البصري، كتاب المعتمد، ص ٣٦٥.

ونقول ندبه للامر، فانتدب له أي دعاه له فاجاب»[41]. والفعل المندوب اليه قد يكون تفضلا واحساناً وله وجه استحقاق المدح، مثل «ان يكون نفعاً موصلا الى الغير على طريق الاحسان اليه فيوصف بانه فضل»[42]. وقد يكون الفعل مما يستحق فاعله المدح بفعله ولا يستحق بان لا يفعله الذم وهو «لا يحصل نفعاً موصلا الى الغير فيوصف بانه ندب كالنوافل وما شاكلها»[43]. وهذا الوجه للندب يستحق عليه الفاعل المدح دون استحقاق الذم بان لا يفعل وذلك واقع في النوافل وما شاكلها، «لانها مما تختص به من الصلاح وتسهيل الفرائض تستحق بفعلها المدح وتحل محل الاحسان والتفضيل»[44]. هذه الافعال هي من باب تمكين المكلف، لذلك كانت تفضلا واحسانا يستحق على فعلها حكم المدح ولا يستحق على تركها حكم الذم. والتفضل يعلم عقلا، والندب لا يتم الا سمعاً، «ويقل ما هذه حاله في العقليات لانا لا نعلم من حالها ما وصفناه الا بالسمع وان كان التفضل يعلم عقلا»[45]. بيد ان ابا هاشم كان يعتبر «ان النهي عن المنكر يحسن عقلا وان لم يجب كالدال على انه في حكم الندب الشرعي لانه يحسن ويستحق به المدح»[46].

٥ ـ الحسن والوجوب:

يبدو لنا ان قدر الفعل الحسن يكمن في الوجه الذي يقع عليه هذا الفعل ولما قلنا ان المباح لا قدر له لعدم استحقاق فاعله حكم المدح عليه، فهذا يعني ان فعله وتركه سواء، لانه «لو استحق على فعله الثواب كان فعله اولى من تركه ولكان على صفة يترجح بها فعله على تركه ولرغب الله تعالى في فعله»[47].

اما الفعل المندوب اليه فانه يتميز عن المباح بانه يختص بصفة زائدة على حسنه، «استحق لمكانها المدح ولا يستحق بالاخلال به الذم، وانه اذا فعله المكلف وصف بانه مندوب اليه بمعنى انه قد بعث عليه... وهذا المعنى حاصل في الواجب ايضاً»[48]. اما اذا

---

٤١ ـ لسان العرب، مجلد ١، ص ٧٥٤.
٤٢ ـ ابو الحسين البصري، المعتمد، ج ١، ص ٣٦٥.
٤٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٣٧.
٤٤ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٤٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٣٧.
٤٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٤٧ ـ ابو الحسين البصري، كتاب المعتمد، ج ١، ص ٣٦٧.
٤٨ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اختص الفعل المندوب اليه بصفة زائدة على حسنه واستحق على فعلها المدح وعلى الاخلال بها الذم خرج من كونه مندوباً الى كونه واجباً. وهنا يجب ان ننتبه الى كيفية تفرع الوجوب عن وجه الحسن في الفعل. فالواجب هو «ما اذا فعله الفاعل يستحق به المدح واذا لم يفعله يستحق الذم، فعبرنا عنه بانه واجب. وذلك نحو الانصاف وشكر المنعم واعتقاد الفضل من المحسن والمسيء»[49]. ولكن هذا المعنى وان كان داخلاً في مضمون الواجب الا انه لا ضرورة لذكره في الحد، لان المعتبر بالحد كما يقول القاضي عبد الجبّار هو ما يبين به المحدود من غيره ويكفي لتحقيق ذلك ان نقول ان الواجب «هو ما اذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه»[50]. نتبين من هذا التحديد ان الواجب يتفرع عن وجه الحسن في الفعل، أي عن قدر الفعل الذاتي المستقل عن الله وعن الانسان. بيد ان وجه الحسن هذا في الفعل هو الذي يقع عليه تقدير الانسان، فيأتي الواجب مقدَّراً من الانسان على معنى انه اختاره واراده لانه حسن وواجب.

والذي يميز وجه الحسن هذا في الفعل ويجعله واجباً، هو ما اذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه. فالشرط في القيام بفعل الواجب هو ان يكون الفاعل قادراً عليه أي مما يقع تحت مقدوراته حتى يصح التكليف واستحقاق الثواب. ويتبع هذا عدم استحقاق الذم اذا كان الفاعل غير قادر على القيام به. اما اذا توفرت شروط الاقتدار عليه ولم يحصل من الفاعل استحق عليه الذم، فالوجوب اذن لازم في وجه الحسن من الفعل والاخلال به يعرض المكلف للعقاب.

كل هذا يبيّن لنا ان المعتزلة ذهبوا في تحديد الواجب الى بيان الفعل الذي يؤثر في التكليف، وربط كل ذلك باقتدار الانسان على افعاله وكونها مخلوقة له حتى يترتب عليها الحكم اللازم عن قدرها الذاتي. فالواجب ليس صورة عقلية او مجرد فكرة ذهنية يسعى المكلف الى تطبيقها في الواقع، بل هو قدر ذاتي لازم عن الوجه الذي لاجله يحسن الفعل، وهو ما يقع عليه التقدير والاختيار الانسانيان. فاذا اختار الفاعل هذا الوجه وقدّره بتضمينه اياه قصوده ودواعيه استحق المدح واذا ضمنه صوارفه استحق الذم فالواجبات لا تعلق لها بالاوامر والنواهي الشرعية ولا تعلق باحوالنا من كوننا مريدين وكارهين، بل هي امور لازمة في الوجوه التي تقع عليها الافعال. وعلى هذه الوجوه تقع الاوامر والنواهي الشرعية، كما تقع عليها احوال الافعال.

---

٤٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٤٣. عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٢٤٢.
٥٠ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤١.

ولما كان الواجب قدراً بحد ذاته، كان سبيل الاستدلال عليه هو العقل من حيث ان التكليف العقلي يسبق التكليف الشرعي عند المعتزلة. فالعقل قادر على الاستدلال على وجه الحسن في الافعال وبالتالي على معرفة الواجب واحكامه. اضف الى ذلك ان التكليف لا يتم الا مع البلوغ العقلي، ومن لم يبلغ كمال العقل فلا تكليف يطاله ولا واجبات عليه، وبالتالي لا قدر لافعاله من جهة الحكم عليها. فالعقل انما سمي كذلك «لان الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه»[51]. والواجب اذا كان مقدراً في العقل حسنه، فأن السمع لا يورد «الا تفصيل ما تقرر جملته في العقل. . . فسواء علمنا عقلا ان هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة او علمناه سمعاً فانا في الحالتين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذاك»[52]. وبناء عليه فان النضوج العقلي عند الانسان أي تكامل الناحية الاستدلالية من علم ومعرفة، يوجب تكامل الناحية الخلقية في العقل. ومع تكامل هاتين الناحيتين يصح الاقتدار على الواجب ومعرفته لان «هذا القدر مما لا بد منه لكل مكلف»[53]. فالواجب اذن واجب عقلي، على معنى ان العقل يكتشف هذا القدر في وجه حسن الفعل، ويثبته باقتدار الانسان عليه. وهنا يكمن الاختيار الانساني وفعل الحرية في القيام بالواجب، فالفاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وعلى حسب فعله او تركه يستحق المدح او الذم. بل ان تركه مما يستوجب حكما الذم، لان الواجب «لا يكون واجباً حتى يكون حسناً»[54]. فالوجوب متفرع عن الحسن وهو لا ينفك عنه، والحسن خير ونفع، لذلك كان الواجب نفعاً خيراً اذا اختاره الفاعل. ولما كان الواجب مما يقع تحت الاختيار الانساني، استحال هذا الاختيار الا ان يكون اختياراً للخير، أي النفع الحسن.

والاختيار من الخير، وخار الشيء واختاره أي «تخيّره»[55] واصطفى ما هو خير له. لذلك كان الاختيار اختياراً للخير، فنقول «اخترنا حسنا»[56] وبهذا نربط بين الاختيار ووجه الحسن في الفعل أي الواجب، فيكون اختيار الانسان للواجب هو اختياره للخير.

وكما ان الحسن يحسن لوجه يقتضي ذلك منه ولا يرجع الى نفي وجه عنه، فكذلك ايضا الواجب المتفرع عنه. فالواجب لا يحدد سلباً بانتفاء وجه معين عنه، بل يعتبر فيه

---

٥١ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨٠.
٥٢ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٦٥.
٥٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٨٥.
٥٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٦.
٥٥ ـ لسان العرب، مجلد ٤، ص ٢٦٧.
٥٦ ـ المصدر نفسه، مجلد ١٣، ص ١١٦.

وجه حسنه الايجابي. انه واجب لانه كذلك في حد ذاته ولانه يقع على وجوه تجب. وهذا المعنى يتضمن صفة الزام تحقيقي لا تقتصر فقط على القيام بالفعل، بل تتطلب ترك كل ما منع الواجب من حصوله وتتطلب ايضا استحقاق الذم على عدم القيام به.

نخلص الى القول ان العاقل يعلم الواجب واجباً وان لم يعلم ان عدم فعله يقبح، او ان هناك آمراً وناهياً. انه واجب لصفة ذاتية تخصه او تخص الوجه الذي يقع عليه. والعلم بالواجب من كلا الطريقين العقل والسمع لا يؤثر في حده «لان اكثر ما فيهما انهما طريقان للعلم بوجوب... واضافة وجوب الواجب الى العقل لا تغير معناه»[٥٧]. فالعقل هو طريق الدلالة الى الواجب والكاشف عنه، لا انه يصير به كذلك. وهنا تبدو فاعلية الإرادة الانسانية من حيث وقوعها على قدر ذاتي، متضمنة اختيار حاله وقصدها نحوه. واختيار الواجب، والاقتدار عليه هو اقتدار على الخير واستحقاق لحكم المدح.

٦ ـ معنى القبح وحدّه:

قد يطلق القبح ويراد به النقص، وهو يقع بهذا المعنى وصفاً للافعال الاختيارية فيقال الجهل قبيح واهمال التعليم قبيح.

وقد يطلق ويراد به عدم الملاءمة للنفس والمنافرة لها، مثل قولنا في الافعال الندم على الشبع قبيح وفي متعلقات الافعال هذا المنظر قبيح. وهنا نعود في معنى القبح الى معنى عدم الملاءمة للنفس أي الالم. ولكن هذا المعنى يتسع الى اكثر من ذلك، فالشيء لا يكون في حد ذاته مما يوجب الما بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحا تشمئز النفس منه كشرب الدواء المر. بيد ان ما يعقبه من الصحة يدخل فيها يستحسن. هذا المعنى للقبح ليس فيه نزاع بين المعتزلة والاشاعرة لانه حكم عقلي من غير توقف على حكم الشرع.

هذا وقد يطلق القبح ويراد به استحقاق الذم، ويقع في ذلك تحت باب الافعال الاختيارية. والعقل يحكم على هذا الفعل بانه مذموم، أي انه مما ينبغي تركه وهنا وجه الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة الذين انكروا ان يكون للعقل ادراك ذلك من دون حكم الشرع، لان معنى القبح عندهم متعلق بالاوامر والنواهي الشرعية. فالقبح ليس قبيحا بحد ذاته او لوجه يقع عليه بل انه كذلك لورود الاوامر والنواهي عليه. وهذا خلاف ما ذهب اليه المعتزلة، الذين جعلوا القبح صفة ذاتية في الفعل او صفة لوجه او لاعتبار يقع

---

٥٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٤٧.

عليه بفاعله، وضمن هذا الاعتبار لا بد من تحديد معنى القبح في الافعال.

لقد كانت معظم تعريفات المعتزلة للقبح على طريق السلب، فقال بعضهم «ان القبيح هو الذي ليس لفاعله ان يفعله»[٥٨]. هذا الحد ناقص في نظر القاضي عبد الجبّار، لانه لا يكشف عن الوجه الذي يقبح له الفعل ولا يتحرز من افعال الطفل والساهي والنائم. فهؤلاء لا قدر لافعالهم لانها خالية من قصودهم ودواعيهم وبالتالي من اختيارهم. فلا يجوز والحال هذه ان نعلق الحكم على القبيح من دون ان يكون فاعله عالما بما يفعل.

وقد يُحد القبيح بالقول «هو ما ليس لفاعله ان يفعله اذا علمه على وجه مخصوص»[٥٩]. وهذا لا يكفي للاحاطة بمعنى القبح من حيث استحقاق الذم عليه، لان المراهق قد يعلم الفعل على وجه معين يقبح عليه ويفعله ولا يستحق الذم لانه لم يبلغ بعد حد التكليف. وقد يحد بالقول «انه ما من حقه ان يستحق به الذم»[٦٠]، وهذا لا يستقيم ايضا لانه لا يلزم عنه وقوع القبيح من الصبي. وقد يحد ايضا بانه مما «يستحق به الذم اذا فعله من يمكنه التحرز منه ولم يكن هناك منع»[٦١]. ويعترض ابو علي الجبائي على هذا الحد لان المراهق الذي لم يبلغ حد التكليف، قد يعلم القبيح ولا يستحق الذم به، لانه لم يبلغ عقلياً. اما ابو هاشم فقد عرّفه بالقول «ان القبيح مما يستحق به الذم اذا انفرد»[٦٢]، وقوله اذا انفرد «تحرزا من الصغير لانه لم يستحق به الذم لانه لم ينفرد»[٦٣]. اما الحد المفضل عند القاضي عبد الجبّار فهو «القبيح هو ما اذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه»[٦٤].

هذا التعريف للقبيح يتحرز من بعض الصغائر التي لا يستحق فاعلها الذم عليها بكل وجه، ولكنه يستحق الذم عليها على بعض الوجوه. وكذلك ايضا يتحرز من الافعال الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم، فانها على قبحها لا تستحق الذم عليها من حيث انها غير معلومة وغير مختارة. بمعنى آخر لا قدر لهذه الافعال لكي تستحق الحكم الاخلاقي بصددها.

والملاحظ في تحديد القاضي عبد الجبّار لمعنى القبح انه يرتكز على اساس معنى التكليف، الذي يقتضي اقتدار الفاعل على الفعل والترك والاقتدار على التقدير أي الخلق

---

٥٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٢٧.
٥٩ ـ ٦٠ ـ ٦١ ـ المصدر نفسه ص ٢٧.
٦٢ ـ ٦٣ ـ المصدر نفسه، ص ٢٦.
٦٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤٢.

الذي يقع على وجه القبح في الفعل فيضمنه اختيار فاعله له. وبهذا يستحق عليه الذم لانه واقع منه بتقديره واختياره على حسب الغرض المطابق له. فلا استحقاق ملزم على فعل القبح الا اذا كان فاعله عالماً به وقادراً عليه. فالقبح قدر ذاتي، يقع مقدرا من الانسان على الوجه الذي يريده عليه. والحكم الاخلاقي على القبيح يتبع قدره الذاتي، واستحقاق هذا الحكم على الانسان يتبع تقديره واختياره لهذا القدر.

اما قول القاضي عبد الجبّار «ان كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح»[65]، هو لازم عن معنى الواجب الذي يقتضي حكماً ايجاب الفعل على الوجه الذي يحسن عليه. والاخلال بالواجب أي ترك الوجه الحسن في الفعل، هو فعل ايضا يستحق عليه صاحبه حكم الذم لذلك اعتبر قبيحاً. فالفعل تقدير من الانسان، وعدم الفعل أي الترك هو ايضا تقدير منه. فالفاعل القادر ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وكلا الوجهين واقع باختياره لذلك استحق عليهما الحكم الاخلاقي. مثال ذلك من كان عنده وديعة وجاء صاحبها وطالبه بالرد فانه يجب عليه الرد فاذا لم يفعل قبح منه ذلك.

٧ ـ العلم بالقبيح :

ان الفعل عند البصريين من المعتزلة يقبح لوجه يقع عليه لا لذاته او لجنسه على ما يقوله البغداديون منهم. وجعل القبح وجها اعتباريا في الافعال، يفسح في المجال امام الفاعل لاختيار وتقدير الوجه الذي يريده. فلا يكون والحال هذه ملزما بوجه واحد يقع عليه الفعل، بل يجب ان يكون اختياره من بين وجوه متعددة يقع واحد منها مطابقاً لتقديره، وهذا يتطلب منا امرين: اولا، العلم بالوجه الذي يقع عليه الفعل، مثل كونه صدقا او كذبا، أي العلم بمعنى الصدق والكذب. وثانياً ان نعلم ان الفعل الواقع منا ينطبق على هذه المعاني فيكون اما صدقا او كذبا. فاذا قلنا ان الفعل يقبح منا لانه واقع على وجه الكذب، وجب ان نعرف معنى الكذب اولا، ومطابقة ذلك على وجه وقوع الفعل نفسه ثانياً.

اما العلم بمعنى الكذب وبانه «لا نفع فيه ولا يحتاج اليه لدفع ضرر اعظم، واذا فعله القادر المخلى ولم يمنع منه مانع، سمي قبيحاً»[66] فهذا يحصل اضطراراً لانه من علوم

---

٦٥ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٤١.

٦٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ١٨.

الجملة. فمن المبادىء الضرورية الحاصلة فينا من خارج، معرفة ان الكذب يقبح على الجملة، اما تفصيلا مثل معرفة قبح فعل كذب بعينه فهذا مما يحصل استدلالا. واذا كان استحقاق الذم على وجه القبح في الفعل يقع عليه قدره الذاتي فان علم الانسان بقبح وجه فعل بعينه وتقديره وإرادته لهذا الوجه هو الذي يجعله مستحقاً للحكم الاخلاقي. اذن فمع وقوع الحكم على قدر الفعل الذاتي ولزومه عنه، فان هذا القدر يتبع الوجه الذي يقع عليه الفعل، فيكون قبيحاً لوجه او حسناً لوجه آخر. هذا الوجه الاعتباري في الفعل هو الذي يعلم استدلالا من الانسان وهو الذي يقع عليه اختياره وتقديره له بعد العلم به.

وطريق العلم بالقبيح يتضمن مرحلتين، العلم الضروري بقبح القبائح جملة، ثم العلم التفصيلي بقبح وجه فعل بعينه والذي يرتد علما متولدا عن النظر الانساني. وهنا يكمن تعلق الحكم الاخلاقي على الفعل بكونه واقعا من فاعله على حسب تقديره للوجه الذي يريده. فالقبح قدر ذاتي مذموم، ويلحق الذم فاعله لعلمه بقبحه واختياره له.

٨ ـ التمييز بين الفعل القبيح والصورة القبيحة:

ان العاقل يعرف تماماً ان فاعل الظلم والكذب يستحق الذم اذا كان عالماً بذلك ومخلّى بينه وبين فعله. بينما نقول في الصورة انها قبيحة من حيث ان النفس تشمئز وتنفر منها. فالحكم على الصورة يعود الى الحالة النفسية للرائي من نفور وشهوة، فما يستقبحه الواحد في حال قد يستحسنه في حال أخرى. والامر ليس كذلك بالنسبة للعقلاء في فعل الكذب والظلم. فاذا علموها كذلك فهم لا يختلفون في تقبيحها وفي ان الفاعل لها يستحق الذم. فالقبح في الفعل قبح ذاتي والقبح في الصورة امر مجازي يعود الى احوال الرائي. «ان العلم بما يقبح عقلا يمنع من فعله ويستمر حال العقلاء فيه على وجه واحد يوجب ترجيح القول بانه حقيقة فيه ومجاز في الصورة، وقد قيل انه مجاز في الصور لان استقباحها لامر يرجع الينا لا اليها»[٦٧].

٩ ـ التلازم بين وجه القبح وكون الفعل قبيحاً:

ان الحكم بالذم على الفعل لانه قبيح، يرتبط بوجه القبح الذي يقع عليه. فما يقتضي قبح القبيح من كون القول كذبا يجري في ذلك مجرى العلة الموجبة التي لا تنفك

---

٦٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٢٥ م. م.

عن معلولها. فالعلة هنا وجه القبح والمعلول هو الفعل القبيح، فكما انه يستحيل حصول علة دون ان تكون موجبة لمعلولها، فكذلك يستحيل «حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحاً»[68]. وما اوجب قبح القبيح متى حصل، ويجب كونه قبيحاً أي ان الحكم على الفعل موجب بالوجه الذي يقع عليه. ولو جوزنا وقوع القبيح من الفاعل دون ان يستحق على ذلك ذما « لأدى الى ان لا يستحق عليه الذم على وجه من الوجوه. لان ما اوجب استحقاقه قد حصل والاستحقاق زائل»[69]. بمعنى أخر ان مجرد عدم استحقاق الذم على القبح، معناه اخراج صفة القبح عن الوجه الذي يقع عليه. بيد ان هذه الصفة ذاتية ولازمة في هذا الوجه، فيجب ان يجري الحكم مجرى الامور الموجبة. «ان كل شيء حصل له حكم لوقوعه على وجه، وجب له ذلك متى حصل الوجه. الا ترى ان العلم لما كان علما لوقوعه على وجه وجب كونه كذلك متى حصل الوجه الذي له كان علما»[70]. فالموجب للحكم هو حال الفعل، اما احوال الفاعل فيستدل بها على تعلق الفعل بفاعله ومن ثم استحقاقه للحكم الموجب عن الفعل. والواضح ان الواحد منا انما يستحق العقاب على القبيح، لان الاستحقاق يختص بوجه الفعل الذي اخترناه.

واذا كان القبح قدرا ذاتياً لازماً عن الوجه الذي يقع عليه الفعل، فهل يوصف الله بالقدرة على ما لو فعله كان قبيحاً؟ لقد اختلف أهل الاعتزال في وصف الله بالقدرة على فعل القبائح. فالنظام والاسواري والجاحظ احالوا على الله كونه قادراً على فعل القبيح. ومؤدى قولهم، ان القبائح دليل نقص وحاجة وهذا مما لا يجري على الله فاقتضى ان لا يقدر على القبيح. اضف إلى ذلك أن افعاله كلها حسنة وهي نفع للإنسان، فلا يجوز والحال هذه أن يكون فاعلاً للقبح «لأن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح... ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم... انما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده، ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم»...[71].

اما ابو الهذيل العلاف والجبائيان، فقد جوزوا ان يقدر الله على ما لو فعله لكان قبيحا، الا انه يفعل ذلك لعلمه بقبحه واستغنائه عن فعله. اما القاضي عبد الجبار فقد اعتبر «ان الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان ظلما»[72]. والدليل على ذلك ان الافعال من

---

٦٨ ـ المصدر نفسه ص ١٢٢.
٦٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ١٢٢.
٧٠ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٣.
٧١ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٤.
٧٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ١٢٩.

حيث جنسها لا تختلف، انما الاختلاف يعود إلى الوجوه التي تقع عليها. فالفعل ذاته يقع مرة على وجه يقبح ويقع مرة ثانية على وجه يحسن، مثل لطم اليتيم اذا كان تأديباً له فهو حسن، واذا كان ظلماً فهو قبيح. فالفعل واحد اما الاعتبارات التي يقع عليها فهي متعددة وهي التي تكسبه قدره الذاتي. والقادر المختار هو الذي يقدر على كل الوجوه التي يقع عليها الفعل، فاذا قدر على الوجه الذي يحسن فهو قادر ايضاً على الوجه الذي يقبح. ولما كان الله قادراً على ايجاد الاجناس لانه قادر لنفسه، وجب ان يكون قادراً على كل الوجوه التي يقع عليها الجنس من حسن وقبح. فليس «للحسن والقبيح تأثير في الوجه الذي تتناوله قدرة القادر، لان القادر انما يقدر على ايجاد الجنس»[73]. ولكن اذا كان الله قادرا على جنس القبيح وثبت انه عالم به وغني عنه، فهو لا يفعله فالواحد منا اذا استغنى عن الكذب وعلم قبحه لم يجز له ان يختاره. واذا كان الكذب يوصلنا الى درهم نحتاج اليه وكذلك الصدق فمعلوم من حالنا اننا نختار الصدق. والله العالم بقبح القبائح كلها من حيث انه عالم بنفسه وجب «ان يعلم كل ما يصح ان يكون معلوما وكون القبائح يصح ان يعلم علّتها فيجب كونه تعالى عالما بها»[74].

٧٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ١٢٩.

٧٤ ـ المصدر نفسه، ١٧٧.

الفصل الثاني

استحقاق الأحكام الأخلاقية ومعاييرها

استحقاق الأحكام الأخلاقية ومعاييرها

تقديم

ان الاحكام الاخلاقية التي نحن بصدد بحثها هنا والمتعلقة بالمسؤولية عن الافعال الانسانية ترجع الى وجهين: اولهما، أن للفعل احكاماً ترجع الى جنسه، وثانيهما أن له احكاما ترجع الى فاعله. اما من جهة الفعل فقد بيّنا في ما سبق ان احكام الذم والمدح غير منفصلة عن معاني القبح والحسن اللازمة في الافعال والعائدة اما لصفات ذاتية او لوجوه تقع عليها الافعال ويثبتها العقل. اما من جهة الفاعل فلا بد من اعتبار احواله من حيث كونه عالماً مختاراً قادراً على فعله. ومع ان المدح والذم والحسن والقبح واحكامهما تشكل موضوعاً واحداً وهو حالة الحسن والقبح بالنسبة الى الفعل والعقل والحكم، فان استحقاق هذه الاحكام انما يقع على الفاعل من حيث تعلق فعله به وخلقه له. فلا استحقاق للحكم ما لم يكن الفاعل مقدِّراً وخالقاً لفعله على حسب غرضه ومصلحته. لاجل ذلك أفردنا هذا البحث لتبيان كيفية هذا الاستحقاق والمعايير المتحكمة في ذلك.

والثنائية في وجهي الحكم على الفعل تبين لنا الركائز الاساسية التي اعتمدها اهل الاعتزال في معالجة المسألة الخلقية واعطائها الطابع الانساني وذلك من خلال التركيز على ذاتية هذه الاحكام من جهة وعلى احوال الفاعل المستحق لها من جهة ثانية. والحكم قائم بمعزل عن احوالنا، الا ان هذه الاحوال هي الشرط الاساسي في كيفية الاستحقاق.

فالمسألة الخلقية عند المعتزلة تتبع حتماً القول بقدرة الانسان على خلق افعاله، وتنساق ضمن مذهب متماسك الاطراف يحفظ العدل الالهي من جهة والاختيار الانساني من جهة ثانية. والمسؤولية هي احدى اهم جوانب المسألة الخلقية، وقولهم بالاختيار والتقدير الانسانيين هو الذي يبرر حصول الثواب والعقاب وبالتالي يبرر حكماً حصول

الشريعة العقلية والسماوية. ومبدأ الخلق الانساني للافعال عندهم هو الذي يؤكد الاتجاه الخلقي الصرف لمذهب انساني يرى في فاعلية الانسان وديناميته احد المعايير الاساسية المكملة لمعنى الخلق والحكمة منه. بل ان المبدأ الاساسي لاكمال معنى التوحيد والعدل الالهي انما يكمن في المجال الانساني موقع اثرهما. فمنهجية قياس الغائب على الشاهد أي «انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر ومن المعلول الى العلة»[1]. هي التي تتحكم باصوليات الفكر الاعتزالي. وانطلاقاً مما تقتضيه مفاهيم العدل على الصعيد الانساني من حرية واقتدار على الافعال، قاسوا ذلك على مفهوم العدل الالهي ورأوا فيه جانباً آخر من جوانب توكيد حرية الإرادة الانسانية.

والمعتزلة لم يفصلوا مسألة قدرة الانسان على خلق افعاله عن مسألة التوحيد، اي عن كيفية تصورهم لفكرة الاله. وهم في هذا الشأن يعتبرون الله كمالاً مطلقاً وعدلاً مطلقاً، لذلك كان واصل بن عطاء قد تكلم في مسألة القدر اكثر مما تكلم في نفي الصفات، واجتهد كثيراً في تبيان المسألة الخلقية التي بناها على أساسين:

ـ كمال الله اللامتناهي من جهة والاختيار والقدرة على خلق الافعال عند الانسان من جهة ثانية. وهو لاجل ذلك يسوق براهين عديدة لاثبات ما وصل اليه. من هذه البراهين البرهان السيكولوجي الذي يثبت نسبة الافعال للانسان «لانه يستحيل ان يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن انكره فقد انكر الضرورة»[2]. ومنها ايضاً البرهان الخلقي القائم على وجود الشريعة والجزاء، «فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله»[3]. وعلى هذا لا يمكننا بحث المسألة الخلقية عند المعتزلة دون ان نعرف المعايير الاساسية التي ترتكز اليها وما ينتج عنها في النظرة الى الكائن محصوراً في الانسان فقط.

أ ـ العقل ودوره في المسألة الخلقية:

ان الوظيفة الاساسية للعقل عند المعتزلة هي النظر والاستدلال. واذا كان هو القوة التي يتوصل بها الى اكتساب العلوم، فهو أيضاً «القوة التي يتوصل بها الى العلم الصارف

---

١ ـ عبد الستار الراوي، العقل والحرية عند المعتزلة، ص ٤٥٥. م. م.

٢ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٧.

٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عن القبيح الداعي الى الحسن»[4]. فالوظيفة النظرية الاستدلالية يتبعها حتماً وظيفة خلقية عملية تكمل الاولى وترتكز اليها. والمعيارية «الذاتية»[5]، التي تحدث عنها القاضي عبد الجبّار في توليد العلم عن النظر، انما تعكس غائية فكره المتمثلة في ابراز أهمية الذات الانسانية للتأكيد على مسؤولية الفرد المبنية على حريته. انها ذاتية لا تغرق في النسبية، بل لها وجه انساني تحرري بمقابل ايديولوجية جبرية تسلب الانسان حريته وتؤدي الى نسف كل دور ممكن للعقل وقدرته المعيارية.

والقدرة المعيارية للعقل في الوظيفة النظرية تبدو وكأنها أصل للانطلاق الى وظيفته العملية الخلقية. فقدرة العقل على ادراك القبح والحسن في الافعال انما ترتكز اساسا على عملية تولد العلم بهذه الامور عن النظر الذي يرتد فعلاً واقعاً من الانسان. ولكن من العلوم ما يحصل اضطرارا قبل تكامل البلوغ وهي ما نسميها بالضرورات الاولية، «كنحو تفكر الانسان اذا شاهد الفيل انه لا يدخل في خرق ابرة»*. بيد ان هذه المرحلة وان كانت هي الاساس في جعل الانسان مقتدراً على عملية التفكر والنظر، الاّ أنها لا توجب عليه حكماً لكونه لم يبلغ بعد كمال العقل. فالعلم بقبح القبائح وحسن المحسنات جملة هو من العلوم الضرورية ومن المبادىء الاولية للتفكير لاستكمال العمل الاخلاقي. والانسان «متى لم يعلم ذلك لا يصح منه العلم بالاستدلال والنظر ولا يحصل فيه معرفة تعلق الفعل بالفاعل»[6]. وبالتالي استحقاق الحكم على ذلك. وعلى ذلك «يجب حصول هذه العلوم لأنها لو لم تحصل لم يحصل للمكلّف الخوف من أن لا يفعل النظر وابتداء التكليف متعلق به ولانه لا يصح منه العلم بالعدل الا معه... ولا يصح ان يعلم سائر القبائح المكتسبة عقلاً وسمعاً الاّ بأن تحصل العلوم له فيقيس عليها غيره»[7].

خلاصة القول أن هناك مرحلتين للوصول إلى البلوغ العقلي ومن ثم التكليف، هما: تكامل الناحية الاستدلالية النظرية وتكامل الناحية الإرشادية الخلقية. لأجل ذلك لا يجوز أن نحكم على فعل العبد «حتى يتكامل عقله»[8]، وتتحدد بالتالي المعايير التي تسبر وتسوغ

---

٤ ـ اليافعي، مرهم العلل (كلكتا، طبعة ١٩١٠) ص ٣٢٧

٥ ـ تحدثنا عن معنى الذاتية كمعيار اساسي في حصول العلم، عندما عرضنا للعلم كعنصر اولي من عناصر تقدير الافعال، الباب الثاني، الفصل الاول ص ١٧٠ وما يليها.

* ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨١.

٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٨٣.

٧ ـ المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

٨ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٨١.

افعالنا. فالمعتزلة ركزوا مبدأ الالتزام الخلقي على أساس العقل والحرية، العقل كاشف عن الذاتية في الأفعال والحرية كاشفة عن تعلق هذه الأفعال بفاعليها. وفعل الحرية يقع على هذه الذاتية فيختار الوجه الذي يريده منها بعد العلم به بالعقل ومن ثم تقديره على الوجه المطابق للغرض والمصلحة. فبالعقل يعلم قدر الفعل اللازم عن وجه وقوعه بالإرادة، ويعلم الحكم اللازم عن هذا الوجه. وبذلك تكتمل المسؤولية، بحيث «لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً. فأما إذا كلفّهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح، وخلق فيهم الشهوة للحسن والنفور من القبيح... فإنه يجب عليه عند هذا التكليف اكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيحاً لعللهم فيما أمرهم»[9]. وعلى أساس الاختيار الإنساني الذي يوقع الفعل على وجه معينّ يعتبر الإنسان مسؤولاً عن ما يلزم عن هذا الوقوع من قدر وحكم ذاتيين ضمنهما قصوده ودواعيه.

ب - شروط ومعايير استحقاق الحكم:

لما كان العقل عند المعتزلة بمقدوره التمييز بين الخير والشر ولما كانت المعرفة واجبة عند تمام البلوغ أي كمال العقل، فإن تقصير الإنسان البالغ في المعرفة يستوجب العقوبة لأن العقل يحكم بذلك. أما إذا اكتمل البلوغ واكتملت معه المعرفة «فبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي لأنه يعلم حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والأعراض عن القبيح كالكذب والجور»[10].

ومن الأفعال ما يستحق على فعله الذم والمدح وبالإضافة إلى ذلك العقوبة والمثوبة. ولعل الربط بين الفعل والعواقب اللازمة عنه هو الذي يحدد لنا المعايير والشروط المؤثرة في استحقاق الحكم. ولا بد من النظر إلى هذه المعايير من ناحيتين: من ناحية أحوال الفاعل، أي من حيث كونه عالماً مختاراً، ومن ناحية الوجوه التي يقع عليها الفعل وما يلزم عنها من ذاتية القدر والحكم.

١ - معيار العلم:

جعلت المعتزلة العلم شرطاً أساسياً ومقدمة ضرورية للفعل من جهة تعلقه بفاعله.

---

٩ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٤.

١٠ - المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

وأهمية العلم تكمن في أحكام الفعل واتساقه لأن «الإرادة لا تخصص بالوجود إلا حقيقة ما علم وجوده. . . والإرادة إنما تتعلق بالمراد على وفق المعلوم»[١١]. فالفعل المحكم هو دلالة كون فاعله عالماً به، وإلاّ لم يجز أن ننسب الفعل إليه «ولم يجز أن يقع الفعل منه. . . ألا ترى أن من لم يحسن السباحة لم يجز منه وقوعها، وكذلك من لم يحسن الكتابة لم يجز منه وقوعها. فإذا تعلمها وعلم كيف يكتب جاز وقوع الكتابة منه. . . وهذا حكم كل فاعل لا بد من أن يكون قبل فعله عالماً به وإلاّ لم يجز وقوعه منه»[١٢].

والفعل المسبق بالعلم يترتب عليه ان يكون فاعله مدركاً لنتائجه وما يتأتى عنها من ثواب وعقاب. بل ان العلم بالفعل يُعَد مقدمة أولية من مقدمات تقدير الأفعال. فالعلم المتولد عن النظر الإنساني يتيح للفاعل الإحاطة بكل جوانب الفعل لاختيار الجهة المخصوصة التي يريد احداثها مقدرة بقدرته. وعلى هذا الأساس يكون التكليف باكتمال الناحية الاستدلالية التي تولد العلم لأن «من كلفه الله من غير تجربة واختبار، فلا بد من أن يضطره إلى ذلك وإلى مفارقة حال من يتعذر الفعل عليه لمن يصح منه الفعل، حتى قالا في قصة عيسى صلى الله عليه، انه لا بد من أن يكون تعالى قد اضطره في حال اكمال عقله إلى هذه الأمور حتى صح ان يستدل فيعرف الله بتوحيده وعدله وصح ذلك أن يبعثه نبيا»[١٣]. ومعنى يستدل في هذا النص أي انه ينظر ويتفكر بعقله. إذن فتقدم العلم على الفعل هو من الأمور الموجبة لاستحقاق الحكم عليه، «فإذا وقع منه وهو عالم صح أن يستحق عليه الذم أو المدح والشكر، وفقد العلم قد يؤثر في زوال ذلك»[١٤]. وهذه حال التفرقة بين فعل الساهي والنائم وفعل العالم القاصد. فالفعل الأول لا قدر له من حيث عدم توافر شروط استحقاقه للحكم وفاعله ليس عالماً بنتائج فعله وغير مقدّر له، ولا يمكنه التحرز منه، لذلك لا يجوز أن نحكم عليه بالمدح أو الذم وبالتالي لا استحقاق على فاعله. ولكن مع ذلك كله، هذا لا يمنع كون الفعل مقدوراً لفاعله، لأن النوم لا ينفي القدرة وهي باقية حتى في حال السهو. بيد أن ما يميزه عن فعل الواعي والقاصد هو زوال العلم به وبنتائجه. والفعل من النائم والمستيقظ واحد على أنه فعل للفاعل، لكن يختلف استحقاق الحكم عليها لاختلاف حال العلم بهما. لذا «وجب تقدم المعرفة بحال الفاعل وان من حقه أن يجب وقوع فعله بحسب قصده إذا كان عالماً وبحسب قدره ليصح

---

١١ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٤٣.
١٢ ـ الخيّاط، الانتصار، ص ٨١.
١٣ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٧.
١٤ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ١٥.

أن يبنى بينهما»[15].

ـ والمعتزلة ربطوا بين العلم بالفعل والقصد إليه، فإذا قلنا أن الفعل حادث من جهة الفاعل فيعني ذلك «وقوعه بحسب كونه قاصداً، ولولا كونه قاصداً إليه مع علمه به لم يوجد»[16]. والقصد معنى دينامي في الإنسان، فيه تتركز فاعلية هادفة حسب المصلحة المقّدرة على الوجه المخصص بالإرادة والمسبوق بالعلم: «فالعالم لا يجوز أن يفعل ذلك إلاّ وهو قاصد، فصار تصرفه يحتاج إلى كونه قاصداً متى كان بهذه الصفة»[17]. والكافر ليس كافراً، ما لم يقصد المعصية بالله بعد العلم بها، بل الكافر هو العالم العارف بنتائج فعله لأنه أوقعه على وجه متضمن لقصوده ودواعيه: «الكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له. فمن كان كذلك فهو كافر فأما من لم يقصد إلى المعصية لله فليس بكافر عنده... إن هذا الإسم يلزم القائل بعد المعرفة»[18]. فالمقياس في استحقاق الحكم على قدر الفعل هو تقدم المعرفة بحاله ونتائجه وهذا نتيجة منطقية في مذهب المعتزلة، لأنه لا يصح عندهم تقدير الفعل إلاّ استناداً إلى علم مسبق به يحكمه ويسوقه. وإذا كان العلم شرطاً ضرورياً من شروط استحقاق الحكم على المكلّف، إلاّ أنه ليس شرطاً كافياً لذلك. إذ لا يصح استحقاقِ الحكم على الفاعل إلاّ وفعله مقرون بالأحداث. والمعلوم عند المعتزلة أن الفعل لا يصح وقوعه إلاّ محكماً بالعلم ومخصصاً بالإرادة ومقدّراً بالقدرة. وباكتمال هذه المعايير يصح تعلق الفعل بفاعله وبالتالي استحقاق المثوبة والعقوبة عليه: «فأما نحن فإن عندنا يستحق الكافر العذاب على الكفر من حيث احدثه وفعله وهو ممن يمكن التحرز منه... ولا نقول انه يقرب عليه من حيث كان معلوماً لأن قبل وقوعه كان معلوماً ولم يستحق عليه شيئاً وكذلك القول في سائر الصفات التي ترجع إلى جنسه... ولا نقول في الكفر انه كان كفراً لأنه علم أو خلق بل لأنه يستحق به قدر من العقاب عظيم»[19]. من هنا كان علينا ربط استحقاق الحكم على الفعل بالجهة التي يقع عليها مقدّراً بفاعله. والمخصص لجهة وقوع الفعل هو الاختيار أي الإرادة الحرة.

---

١٥ ـ المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٧.

١٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٣.

١٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٤.

١٨ ـ الخياط، الانتصار، ص ٦٦.

١٩ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٨، ص ٢٥٤.

٢ ـ معيار الاختيار:

ان الحكم اللازم عن قدر الفعل، إنما يعود للوجه الذي أوقعه عليه فاعله. هذا الوجه مخصص بالإرادة والاختيار، أي أن المؤثر في وقوعه على هذا القدر هو ما ضمنه إياه صاحبه من اختيار له على هذه الجهة. فالقدر الذاتي لوجه وقوع الفعل إنما يرتد إلى معنى حاصل في الإنسان، وعلى هذا القدر الذاتي يقع التقدير والاختيار الإنسانيان، لا انه يصير بهما كذلك. فالأفعال «كلها سواء في أن الإرادة لا تؤثر في وجودها إنما تؤثر فيما تؤثر في بعض أحكامها ولا تؤثر في كونها قبيحة أو حسنة إنما يصير الفعل واقعاً بها على وجه مخصوص. ثم نعتبر ذلك الوجه فربما اقتضى حسنه وربما اقتضى قبحه، وربما اقتضى مع وصف له أخر قبحه أو حسنه»[٢٠]. ان عمل الإرادة هو تخصيص جهة وقوع الفعل، والأفعال كلها سواسية بالنسبة إليها، أما المعتبر فيها فهي الجهة التي تقع عليها بها. وعن هذه الجهة يلزم قدر الفعل المتضمن للاختيار فيكون «المؤمن احسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن»[٢١].

والعواقب على الفعل مرتبطة إلى حد كبير بعملية تخصيص وجه وقوعه أي تقديره وخلقه من الإنسان. فالفاعل يثاب على الخير الذاتي الواقع والمتضمن لاختياره، ويعاقب على الشر الذاتي الذي يقع باختياره أيضاً. فالله لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، بل هو مكنهم من الاختيار والاقتدار على الأفعال وهذا هو أساس التكليف. وإذا كنا نحكم على الفعل بأنه ممدوح أو مذموم وبأن فاعله يستحق عليه العقوبة والمثوبة، فمعنى ذلك اننا تبينا قدره الذاتي وأوقعناه عليه بإرادتنا واختيارنا، وضمناه قصودنا وقدّرناه على الوجه الذي نريد. فما يتعلق بالفاعل «أو يضاف إليه فلا بد أن يكون للاختيار فيه مدخل»[٢٢].

وعلى هذا الاختيار المخصص للقدر الذاتي والمؤثر في وجه وقوعه، يكون استحقاق الحكم على الفاعل. لذلك قيل في حد المريد «هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه»[٢٣]. واختصاص الفاعل بهذه الصفة هو المعيار الثاني المؤثر في كيفية استحقاق الأحكام اللازمة عن قدر الأفعال. انه معيار مكمل للعلم «لأن العالم بأن له في الشيء نفعا قد يبقى عالماً به أوقاتاً كثيرة ولا يريده ثم يريده فيتبيّن الفصل»[٢٤].

---

٢٠ ـ المصدر نفسه، ج ٦، ق ٢، ص ٩٤.
٢١ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥١٢.
٢٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٨٨.
٢٣ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٢.
٢٤ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ٢، ص ٩.

خلاصة القول إذا كان العقل قادراً على اكتشاف المبادىء والأحكام الأخلاقية، لزم عن ذلك أن باستطاعته أن يتبيّن الطرق الواجب سلوكها لاحداث الأفعال. ومع هذا العلم يبدأ عمل الإرادة والاختيار بحيث ان شاء الفاعل سلك طريق الخير فيثاب لاختياره الخير وان شاء سلك طريق الشر فيعاقب لاختياره الشر.

٣ ـ معيار الذاتية:

إذا كان اقتدار الإنسان على أفعاله وخلقه لها هو المعيارية الأساسية لاستحقاق الأحكام الخلقية، فإن الذاتية في الوجوه التي تقع عليها الأفعال هي التي يلزم عنها الحكم. هذه الذاتية واقعة ومخصصة بإرادة الإنسان على معنى أن التقدير الإنساني يوقع الفعل على وجه، وعن هذا الوجه المقدّر يعتبر القدر الذاتي الذي يلزم عنه الحكم ويستحقه الإنسان لإرادته له. فالمريد والمختار ليس هو الذي يضفي على الفعل قدره وحكمه، بل هما ذاتيان في الأفعال. ودور الفاعل يقتصر على تضمين هذه الذاتية إرادته، فيصبح الفعل مخلوقاً له أي مقدّراً على حسب ما يريد.

والإنسان فاعل وخالق، لأنه مقدّر لأفعاله على الوجه الذي يريده، وهو من هذا الوجه مشارك لله في فعل الخلق. فالله عندما يأمر بالخير، معناه أنه يريد من الأعمال ما كان خيراً، وكذلك الإنسان عندما يختار الخير معناه أوقع الفعل على وجه يعتبر خيراً في حد ذاته. هذه المشاركة ترتقي بالإنسان فوق المعطيات الخارجية التي يتخطاها وينفيها عندما لا يضمنها قصوده ودواعيه وبالتالي لا يستحق عليها حكماً من حيث عدم تعلقها به. ثم يعود ليخلقها عندما يختار بإرادته الوجه الملائم له منها، وعلى هذا الوجه يلزم الحكم. وبعملية الخلق هذه يؤكد الإنسان على انيّته اساساً لاستحقاق ما يجب عليه. فهو يفعل «الواجب لوجوبه في عقله، ويفعل الحسن لحسنه في عقله»[٢٥]. فالواجب مع انه قدر ذاتي لوجه وقوع الفعل إلا أن هذا الوجه واقع بإرادة الإنسان ومتضمن لاختياره ومعلوم منه. ولما كان الفعل لا يقع بالإرادة إلا وفاعله عالم به، أصبح العلم مسخراً للعمل. فبقدر ما يتسع نطاق عمل الإنسان ونطاق الوجوه التي يحدث عليها الأفعال، بقدر ما يتطلب ذلك اتساعاً في مجال العلم. وكلما ازداد وقوع الأفعال بإرادة الفاعل على وجوه تحسن، كلما ازداد نطاق العلم بالواجبات المتفرعة عنها. فالعلم يتسع بالعمل وفاعلية الإنسان هي التي تحدد أطر معارفه وأطر واجباته وفي ذلك توكيد على أن ماهيته الأساسية كامنة في هذه الفعلية التي يبديها والتي بموجبها تتحدد الواجبات والتوارك. كل ذلك يجعل من دائرة

---

٢٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٥٠٨.

الخلق الإنساني المرتكز الأساسي لكل جوانب المسألة الأخلاقية وما تقتضيه من شروط ومعايير. فالإنسان في هذه الدائرة فعل، وخلقه وتقديره للأفعال هو الذي يضمن له تخطي المعطيات الخارجية والسيطرة عليها، فيضمنها بإرادته وجوهاً متعددة تعكس في الحقيقة مدى اقتداره على توسيع نطاق فعاليته والتوكيد على انيّته. فدوره لا يقتصر على كشف الحقائق الحاصلة والعلم بها فقط ومن ثم الانصياع لما تقتضيه من أحكام بل دوره يكمن في خلق هذه الحقائق وذلك بتقديرها وتضمينها وجوه اختياره لها. انها حقائق ذاتية، إلاّ أن وقوعها على هذه الوجوه الذاتية، إنما يكون بالفاعل، ولذا لا بد «من أن يكون الموجب لاستحقاق المدح والذم كونه فاعلاً»[٢٦]. واعتبار الإنسان فاعلاً يجعل قدر الفعل يتعلق به ضرباً من التعلق، ويجعل الحكم اللازم عنه موجباً بعقله. وبدون الاقتدار والخلق الإنساني، لا واجبات ولا قدر للأفعال ولا أحكام لازمة عنها توجب التكليف.

بيد أن نطاق الاقتدار الإنساني هو الذي يحدد استحقاق الأحكام الأخلاقية، لذا فلا يمكن أن نستحق الذم على عدم مقدرتنا القيام بفعل خارج نطاق قدرتنا. فالأفعال غير المقدورة لنا، اما لتجاوزها حدود معرفتنا أو لدعم وقوعها تحت اختيارنا، أو لقصور قدرتنا على تحقيقها، فإنها مما لا تجب على الإنسان بأي وجه من الوجوه. وهذا أمر طبيعي، فعلمنا ليس محيطاً بكل شيء، وإلا لما تميّز عن علم الله. وإرادتنا لا تتناول كل شيء وإلا أصبحت إرادة مطلقة شبيهة بإرادة الله. وكذلك القدرة فالإنسان يفعل ويقدّر بحسب القدر الحاصلة فيه. فمقدورات زيد تختلف عن مقدورات عمرو كل بحسب الطاقة الكامنة فيه. فالإنسان مقدّر لفعله وخالق له وسيّد في مجال اختياره، إلاّ أنه لا يستطيع أن يتجاوز حدود طبيعة القدرات المخلوقة فيه. وبحسب هذه القدرات تتحدد الوجوه التي يقع عليها الفعل والذي يشترط فيه «ان يكون ممن يصح فعله به. لأن استحقاق الشيء يتبع صحة فعله به لأنه كلام في حسن الفعل، فإنما يوصف الفعل بالحسن إذا ثبت كونه مقدوراً وكان مما يصح وقوعه»[٢٧].

جـ ـ الدلالة على استحقاق الأحكام:

إذا كان العقل يحكم بأن هذا الفعل ممدوح وذاك الفعل مذموم فإن استحقاق الحكم على الفاعل «يدل عليه العقل والسمع»[٢٨]. فمن ناحية العقل هناك دلالتان:

---

٢٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٥٠٦.

٢٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٥١١.

٢٨ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٦١٩.

أولاهما ان الله أوجب علينا فعل الواجب واجتناب القبيح وخيّرنا في ذلـك وبيّن لنـا وجوب الواجب وقبح القبيح. ولا بد والحال هذه من أن يكون لكل ذلك وجه إيجاب وهو اننا إذا اخللنا به واقدمنا على خلافه استحقفنا العقاب عليه.

وثانيهما ان العقاب لا بد منه زجرا لاتيان القبائح وترغيبا للاتيـان بالـواجبات وهـذا مغزى كلام ابي هاشم «ان القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلا بـد من أن يكون في مقابلتـه من العقوبـة ما يـزجرنـا عن الاقدام عـلى المقبحات ويـرغبنا الاتيـان بالواجبات، وإلّا يكون المكلّف مغرى بالقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى»[٢٩].

أما من ناحية السمع فإن القديم قد توعد مرتكبي المعاصي بالعقـاب ووعد المـطيعين بالثواب «فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما»[٣٠].

والمعتزلة تعتبر أن الدلالة الأولى على الأحكام الأخلاقيـة هي الدلالـة العقلية، بمعنى أن العقل قبل ورود الشرع يحكم على الأفعال بالذم والمدح وبالتالي يتبنّى وجـوب استحقاق الثواب والعقاب عليها. فما دام وجه وقوع الفعل يعلم عقلاً، لأن الإرادة لا تخصص جهة وقوعه إلّا بعد العلم بها، كان الشرع وما ورد فيه من أحكام فيما بعد مخبراً ومؤيـداً لما هـو في العقـل. وان كانت هنـاك بعض الأمور التي لا يعـرف حكمها إلا شـرعاً كـالـواجبـات الشرعية من الإقرار بالشهادتين والصلاة والصيام والحج وما شاكل، فإنها ولا شك متـأخرة عن معرفة الله الواجبة بالنظر العقلي: «فلو خلينا وقضية العقل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلّا عند من لحقته تهمة في دينه. فهو إذاً أمر شرعي والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى»[٣١].

وأنـواع الدلالـة عند القـاضي عبد الجبّـار أربعـة، «حجـة العقـل والكتـاب والسنـة والإجمـاع»[٣٢]. ومعرفـة الله لا تنال إلّا بحجـة العقل، امـا الكتاب والسنـة والإجمـاع فهي حجة لأنها جميعاً فرع في الدلالـة على معـرفة الله. فـالكتاب يثبت حجـة لأنه «كـلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب»، والسنة «لأنها إنما تكـون حجة متى ثبت انها سنـة رسول عدل حكيم»، والإجماع «لأنه اما ان يستند إلى الكتاب ـ أو إلى السنة وكلاهما فـرع على معرفة الله»[٣٣]. ومهما يكن من أمر فإن الإيجاب العقلي هو الأساس في التكليف، ولأن

---

٢٩ ـ المصدر نفسه، ص ٦٢٠.
٣٠ ـ المصدر نفسه، ص ٦٢١.
٣١ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٥.
٣٢ ـ المصدر نفسه، ص ٨٨.
٣٣ ـ المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

حد الاستحقاق يرتبط بكمال العقل والبلوغ.

خلاصة:

يتضح مما سبق وتقدم ان قوام المسألة الخلقية عند المعتزلة يرتكز على العقل المدرك للحقائق الذاتية الكامنة في الوجوه التي تقع عليها الأفعال بالإرادة الإنسانية. فالإرادة تعمل بمقتضى ما يوجبه العقل. ولعل التحليل الدقيق لمفهومي الوجوب العقلي وحرية الاختيار عندهم، يقودنا إلى البحث عن الغاية التي كانوا يصبون إليها من خلال تحليلاتهم للقوى النفسية الفاعلة في الإنسان. هذه الغاية تتبلور في مفهوم عام لمعنى الكائن محصوراً في الإنسان، وتؤدي إلى اعتبار الحرية الإنسانية أساساً للمسألة الخلقية وما يترتب على ذلك من اعتبار الإنسان، مقتدراً وخالقاً لأفعاله. هذا الخلق الإنساني هو الذي يبرر إنّية الكائن ومعنى كونه الفاعل وكيفية استحقاقه للأحكام الأخلاقية. فهو لا يستحقها إلاّ لكونه فاعلاً، والله المثيب والمعاقب لا يشاء الترك والمعاصي ولا يأمر بالواجب على معنى خلقه له، بل ان امره ونهيه يتبعان أفعال العباد المخلوقة منهم خيرها وشرها. وما دور الرسل إلاّ أن يبلغوا الحق الذي اخبر عنه الله ويبينوا الشرك وقبحه وبراءة الله من أفعال العباد «وانهم فاعلوها بقصدهم واختيارهم والله باعثهم على جميلها وزاجرهم عن قبيحها»[٣٤].

فالإرادة الحرة المختارة هي جوهر الكون الإنساني والمنبيء عن طبيعته الفاعلة لا المتلقية. والخلق من الله يحسن عندما يؤكد الإنسان عبر هذه الإرادة على فاعليته الخالقة المقدّرة، فيكتمل معها معنى العدل الالهي وحسن التكليف، ويطمئن الله إلى أن عباده احسنوا الانتفاع من خلقه لهم.

---

٣٤ ـ الزمخشري، الكشاف، (القاهرة، مطبعة الاستقامة، طبعة اولى سنة ١٩٤٦)، ج ١، ص ٥٢٦.

الفصل الثالث

المسؤولية

المسـؤوليـة

تقديم

المسؤولية مصدر من فعل سأل. وسأل معناه طلب، «وفي التنـزيل العـزيز اتقـوُا الله الذي تسألون به والارحام. . . معناه تطلبون حقوقكم به»[1]. أمـا قولـه «عز وجـل وسوف تسألون معناه سوف تسألون عن شكر ما خلقه الله لكم من الشرف والذكر»[2].

والحقيقـة ان لفظة مسؤوليـة لم ترد عنـد المعتزلـة، بل ان فعـل سأل يـرد عنـدهم في معرض تفسيرهم للآيات القرآنية الدالة على العدل الالهي. ففي تفسيرهم الآية ﴿لا يُسأَل عما يفْعَل وهم يُسألون﴾[3] مثلاً قالوا «انها ادل على العدل، لان العباد يُسألون عن أفعـالهم لما كان فيها العبث والظلم والقبيح والله تعالى لما كانت افعاله كلها حسنة لا قبيح فيها وعدلاً ولا ظلم معها تنـزه عن ان يُـسأل»[4]. إذن السؤال يـرد على افعـال العباد لان فيهـا نقصـا ولانها ليست من خلق الله فيهم بـل هي واقعـة منهم بـاختيـارهم. فلو كـان «هــو المضـطر الى الضلال والاهتـداء لما اثبت لهم عمـلا يُسألـون عنه»[5]. فـالسؤال لا يرد مـع الاضطرار والالجاء، بل يصح مع الاختيار اي امكانية وقـوع الفعل عـلى عدة وجـوه حتى يصح القول لمَ فعلت هذا ولمْ تفعل ذاك. فاعتبار الانسان مستحقاً للمثـوبة والعقـوبة يتبـع اقتداره على افعاله وحرية اختياره، بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. فلا يحاسـب على فعـل لا حيلة له فيـه ولا اقتدار لـه عليه، بـل يُسأل عن الافعـال التي فيها امكـانية فعـل

---

١ ـ لسان العرب، مجلد ١١، ص ٣١٨.

٢ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣ ـ سورة الانبياء، آية ٢٢.

٤ ـ محمد ياسين، نفائس المخطوطات، رسائل الصاحب بن عباد، ص ٢٢. عبد الجبّار، متشابه القرآن، ج ٢، ص ٤٩٧، ٤٩٨.

٥ ـ الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٣٦١.

الضـدين. بمعنى آخر لا يصـح السؤال عن فعل احـادي الاتجاه اي لا يقـع الا على وجـه واحد، فيكون الفاعل محكوماً ان يفعل في هذا الاتجاه. فالسؤال يرد على الفاعل من حيث كـون «القادر عـلى الشيء قادراً عـلى ضده في الجنس، لان بـذلـك يفـارق القـادر المختـار المضطر الممنوع»[6]، فـالسؤال يحسن لان القادر كـان قادراً عـلى فعل الـواجب واحجم عن ذلك.

ولا بد من اعتبار ان الواجب لا يلزم عن قدْر الفعل بعينه، بل عن وقوعه على وجه اعتباري بإرادة فاعله. والارادة الحرة هي التي تختار بين عدة وجوه. فاذا حسن هذا الوجه وكان له صفة زائدة على حسنه استحق الفاعل عـلى ذلك المـدح، وعلى الاخـلال به الـذم وكان هذا القدْر واجبا. اذن فالاختيار بين عدة وجـوه يقع عليهـا الفعل هـو ما يصـح ان يُسأل عنه الفاعل، وهـذا ما نـطلق عليه اسم المسـألة الخلقيـة او المسؤولية الخلقيـة. هذه المسألة تقتضي ان يكون الواجب متضمناً «التمكين والتخليـة وارتفاع المـوانع»[7]، لانـه مع حصول هذه الامور ينتفي الاضطرار ويصح السؤال عن الفعل. فجوهر المسـألة الخلقيـة في تعدد الامكانيات من حيث الفعل وعدم الفعل، وعندها يُسأل الفاعل ويطالب بما هو حق عليه.

وقد يكون فعل سأل ومنه السؤال بمعنى الاخبار والاستعطاء كأن نقول «سألته الشيء بمعنى استعـطيته ايـاه وسألتـه عن الشيء اي استخبرتـه»[8]. وهـذه صيغـة لفعـل سـأل لا تتضمن معنى التقرير الايجابي والاستحقاق. والمسألة الخلقيـة التي ترتكـز على الاختيـار من جهة تقضي من جهة ثانية ان تكون المثوبة حقاً للفاعل اذا فعل الواجب والعقوبة حقاً عليه اذا اخلَّ بالواجب وفعل القبيح.

والمعتـزلة آثروا استعمال لفـظة تكليف وكلّف بدل لفـظة مسؤوليـة وسـأل، لان في التكليف مشقة. نقول كلّفه تكليفاً «اي امره بما يشق عليه، وتكلفت الشيء: تجشمته على مشقة وعلى خلاف ذلك»[9]. ولا نقـول كلفت زيدا اكـل شيء طيب، فهذا مما لا يستحق عليه حكماً، بل نقول كلّفته امراً فيه مشقة حتى يصح استحقاق الحكم. وبمقـابل التكليف

---

٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٣، ص ٢٠٦.
٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٤، ص ٣٠٦. عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٩٣.
٨ ـ لسان العرب، مجلد ١١، ص ٣٠٩.
٩ ـ لسـان العرب، مجلد ٩، ص ٣٠٧، راجـع ايضـا عبـد الجبّـار، المحيط بـالتكليف، ج ١، ص ١، والمغني، ج ١١، ص ٢٩٣.

يكون الاستحقاق الموجب «فقولنا استحق الشيء اي استوجبه ، وفي التنزيل فإن عثر على انهما استحقا إثماً اي استوجباه بالخيانة»[10]. ولعل استعمال لفظة استحقاق يتأتى من كونها مشتقة من «حقَّ الشيء يحق. . . حقا أي وجب، واحققت الشيء اي اوجبته»[11]. ويقابل الاستحقاق الواجب، فالفاعل عندما يقوم بالواجب يحق له حكم المدح اي يجب له، ويحق له الثواب من الله أي يثبت له ذلك بالايجاب.

ويمكننا ان نقابل لفظة مسؤولية بلفظة تكليف وما يقابلها من استحقاق، طالما ان المسألة الخلقية لا تصح الا مع الاختيار وامكانية فعل الضدين، والتكليف ايضاً لا يصح الا مع اعلام المكلّف في ان له «ان يفعل او لا يفعل»[12]. وكما ان التكليف يوجب استحقاق الحكم، فان المسؤولية ايضا تأخذ صفة التقرير الايجابي كالاستحقاق «كما في القول العزيز وقفوهم انهم مسؤولون: سؤالهم سؤال توبيخ وتقرير لايجاب الحجة عليهم»[13]. وهكذا نرى التلازم بين صيغة التكليف والمسؤولية والاستحقاق، بمقابل امكانية فعل الواجب أو عدم فعله. وهذا هو الاساس في المسألة الخلقية حيث لا يُسأل الفاعل الا عن امور يتقرر فيها حرية اختياره لايجاب الاستحقاق عليه.

أ ـ المسؤولية والعدل الالهي:

الواقع ان المعتزلة لم يعالجوا فكرتي حرية الاختيار والمسؤولية في بحث مستقل بل تناولوها بطريقة غير مباشرة في اصل العدل وضمن اطار البحث في صفات المكلّف. وهكذا يبدو لنا ان التكليف عندهم هو فرع على العدل الالهي حيث تتبدى غائية فكرهم من خلال النظر في المسؤولية كصفة للانسان المسؤول اي المكلّف. وحقيقة التكليف هو «اعلام الغير في ان له ان يفعل او لا يفعل نفعا او دفع ضرر مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الالجاء. ولا بد من هذه الشرائط حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد»[14]. من هنا يتضح لنا ان اساس التكليف هو ما يصح السؤال عنه اي امكانية الفعل وعدم الفعل. واذا كان في الامر مشقة، فان هذه المشقة لا يجب ان تصل الى حد

---

١٠ ـ لسان العرب، مجلد ١٠، ص ٥٣.
١١ ـ المصدر نفسه، ص ٥٢.
١٢ ـ عبد الجبُّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ١.
١٣ ـ لسان العرب، مجلد ١١٥، ص ٣١٩.
١٤ ـ عبد الجبّار، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ١.

الالجاء اي ان لا تلغي امكانية الاختيار وفعل الضدين. وهنا يتضح الرابط بين كون الانسان مكلَّفاً وبين كونه مسؤولاً، فحتى يصح السؤال يجب ان لا يكون الفعل المكلّف اداؤه أحادي الاتجاه[15] واقعاً على وجه واحد لا غير. فحيث لا يصح السؤال لا يصح التكليف، وهذا هو جوهر العدل الالهي، وفهم المسؤولية والتكليف على ضوء مفهوم العدل الالهي يوضح لنا جوهر الكون الانساني من حيث علاقته بالخالق. وفي تحليل المعتزلة لمعنى العدل وصحة التكليف والمسؤولية نجد «ان العدل مصدر عدّل يعدل عدلا، ثم قد يذكر ويراد به الفعل وقد يذكر ويراد به الفاعل[16].» وحدّه اذا استعمل في الفعل «فهو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[17]. ووجه ارتباط ذلك بالمسألة الخلقية ان نوفر حق الانسان بقدرته على الاختيار حتى يصح سؤاله لمَ فعل هذا ولم يفعل ذاك. فالفاعل يسأل فقط عن قدر الفعل الذي وقع منه على وجه هو اختيار من بين عدة وجوه يمكن ان يقع عليها. اما استيفاء الحق منه فيكون بالاثابة على حسن اختياره وبالعقاب على سوء اختياره.

اما حدّه في الفاعل فهو فاعل هذه الامور التي ذكرنا. كل هذا من حيث اللغة، اما في اصطلاح المعتزلة، فالقول ان الله عادل يعني «انه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يُخلّ بما هو واجب عليه وان افعاله كلها حسنة»[18]. فالله العادل الحكيم يفعل ما فيه صلاح عباده لانه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه. ولما كان السؤال لا يصح والمسؤول ملجأ، كان ذلك قبيحاً، والله لا يفعل القبيح، فاقتضى ذلك ان لا يكون هناك سؤال ما لم تتقرر حرية المسؤول: «وان في امكانه ان يفعل الشيء والا يفعل، فاذا فعل بارادته وترك بارادته كانت مثوبته او عقوبته معقولة عادلة. اما اذا كان الله يخلق الانسان ويضطره الى العمل على نحو خاص فيضطر المطيع الى الطاعة والعاصي الى العصيان ثم يعاقب هذا ويثبت ذاك فليس من العدالة في شيء»[19]. ودليلنا على ذلك اننا نعلم ضرورة في الشاهد ان الواحد

---

١٥ ـ حسني زينه، العقل عند المعتزلة، ص ٩٨ «لا تصح مسؤولية الانسان عن فعل تابع في التسلسل السببي لاسباب متصلة لا فجوة بينها تتيح الذهاب في احد اتجاهين».

١٦ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠١.

١٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٢. الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٤٣٨ (في تفسير الآية)، ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة (سورة هود، آية ١١٨) قال: يعني ذلك لاضطرارهم الى ان يكونوا اهل امة واحدة.. وهذا الكلام يتضمن نفي الاضطرار وانه لم يضطرهم الى الاتفاق على دين الحق «ولكنه مكنهم من الاختيار الذي هو اساس التكليف فاختار بعضهم الحق واختار بعضهم الباطل».

١٨ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠١.

١٩ ـ احمد امين، ضحى الاسلام، ج ٣، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، طبعة عاشرة بدون تاريخ) ص ٦٩.

منا اذا علم القبيح ووجه قبحه واستغناءه عنه لا يختاره ولا يفعله. ولما كانت طرق الادلة «لا تختلف شاهداً وغائباً»[20]، اقتضى ذلك ان لا يفعل الله القبيح وان لا يسأل الانسان عن افعال الاّ اذا كانت واقعة باختياره. فلو لم تكن والحال هذه لصح ان يسأله عن اشياء لم يفعلها ولصح ان يكلفه ما لا طاقة له عليه وكل ذلك قبيح بحقه.

أضف الى ذلك ان المعتزلة ربطوا المثوبة والعقوبة بالاعمال ربطاً حتماً، فالله لا يُخلُّ بما هو واجب عليه بل يثيب المطيع ويعاقب العاصي وهذا قانون حتمي الزم الله نفسه به بمقتضى عدله وحكمته. ازاء كل هذا نرى ان العدل الالهي يقتضي بالمقابل من الانسان المكلّف المسؤول ان يكون مقتدراً وخالقاً لافعاله. ولعل صفة المسؤولية وما تقتضيه هي التي تبين لنا طبيعة الفعلية في الكون الانساني. وان هذه الفعلية في الكائن البشري ان هي الاّ انعكاس حقيقي لمفهوم العدل الالهي. انه تمظهر للذات الالهية العادلة في دائرة الكون الانساني، وما هذه الدائرة الفاعلة الا اسهاما في تكملة الغاية من الخلق والحكمة منه. فالله يعدل عندما يرى خلقه على حال يصح معها ان يسألهم حتى ولو كان في التكليف مشقة. فمع المشقة يعظم قدر الاختيار والاقتدار، وتتأكد فاعلية الكائن الانساني في تخطي المشقات واثبات انيّته فعل خلق مشارك في فعل الخلق الالهي ومكمّل للغاية التي لاجلها خلقه الله. انه فعل حرية بما يمتلكه من آلات وتمكين وتخلية بمقابل تكليفه وسؤاله عما يفعل. فهو مخلوق لله، والله لا يخلق عبثاً ولا يفعل كيفا، بل ان افعاله كلها حسنة، واحد وجوه الحسن فيها هو فعل الاختيار الإنساني اللازم لمنفعة الخلق. فلا معنى للمسؤولية وللعدل الالهي دون تقرير حرية الإرادة الإنسانية.

ب ـ الابعاد الميتافيزيقية والانسانية للمسؤولية والحرية:

ان المنهجية التي اعتمدها المعتزلة في ابحاثهم جميعها، انما تنطلق من الاثر الى المؤثر، اي من قياس الغائب على الشاهد. وفي هذه المنهجية دلالة عميقة على مدى البعد الانساني الذي اولوه اهتمامهم ورأوا فيه انعكاسا لما تقتضيه فكرة الاله العادل الحكيم. لذلك انطلقوا من التأكيد على فاعلية الكون الانساني وركيزته الاساسية الاختيار الحر، لتوكيد وتوثيق معنى العدل الالهي. لقد ارسوا هذا الاختيار الحر على أسس انسانية ثم ميتافيزيقية، انطلاقاً من فهمهم العميق لعلاقة الخالق بالمخلوق ولمعنى الاقتدار الانساني على الافعال. هذا الاقتدار موجب بعدل الله وهو اسهام في فعل الخلق الالهي من وجه ما.

---

٢٠ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠٣.

انه اسهام مكمّل لمعنى الحكمة من الخلق ومنقذ للعدل الالهي مما اوقعته فيه الايديولوجية الجبرية.

١ ـ الاساس الميتافيزيقي للحرية والمسؤولية:

هذا الاساس هو التكليف اي «إرادة فعل ما على المكلّف فيه كلفة ومشقة»[٢١]. فالمريد هو الله والمكلّف هو الانسان، والقصد من التكليف هو تعريض المكلّف للثواب، لذا وجب ان يكون الاخير قادراً على الفعل والترك. فعدل الله يوجب ان يكون الانسان حر الارادة لاعتباره مسؤولا عن فعله. ولا بد للمكلّف ان يكون مسكناً بالالات ومجهزاً بالعقل ليعرف ما كلّف القيام به ليقصد اليه قصداً، اذ لا يحسن من الله ان يريد العقل من الصبيان والمجانين والعجزة. كل ذلك لاجل ان نؤكد على معنى الحسن في افعاله تعالى وكيف ان هذا الحسن ينعكس على صعيد الانسان فيتبدى من خلال فاعليته وجريته. فالذات الالهية تعكس حسن افعالها في ما تمنحه للانسان من حرية.

٢ ـ الاساس النفسي للحرية والمسؤولية:

ان الحرية هي التي توثق معنى التكليف وتتوثق به. وبما ان التكليف يقتضي التمكين، كان لا بد للانسان من سند موضوعي يركن إليه في اقتداره على افعاله. هذا السند الموضوعي يرتد الى تلك المعاني الحاصلة فيه من علم وإرادة وشهوة. وبما ان العلم بالفعل لا يكفي لاستحقاق الحكم عليه بل يجب أن يخصص بالإرادة، سوف نقصر كلامنا على معنى الإرادة سنداً موضوعياً للحرية والمسؤولية.

لا بد من التأكيد أولا على ان الإرادة هي التي تخصص وقوع الفعل على جهة معينة بعد العلم به. إذن عملها يتبع عمل العقل وهي بذلك لا تنحل إلى معان غريزية حاصلة في الانسان. وتخصيصها جهة وقوع العقل يبيّن تضمين الفاعل لهذه الجهة وجه اختياره المقصود على حسب الغرض والداعي لا على حسب الشهوات.

الإرادة تختار ما تختاره «لعلة»[٢٢] غائية لا لعلة فعلية. فهي تتجه نحو الفعل وتضمنه قصود فاعله على حسب المصلحة التي يرتئيها. ولا يمكن ايضاً ان تنحل الإرادة الى كونها مجرّد دواع، لان الدواعي غالباً ما تكون مأخوذة من خارج. أما إذا تحول الداعي

---

٢١ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٢٩٣. م. م.
٢٢ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٦، ق ١، ص ٦

الخارجي الى اعتقاد من الاعتقادات، حصلت المطابقة بينه وبين الواقع مع سكون النفس، تحول الى باعث باطني يؤثر عمل الإرادة فيرجح امكانية فعل أحد الطرفين. والحقيقة ان أثر الدواعي في عمل الإرادة لا يمكن ان يتحول الى معنى دينامي يحرّك الانسان الاّ بعد ان يعلم العقل الواقع بالإدراك، ويعلم حال الانسان جملة وكونه ساكن النفس الى هذا الواقع حينئذ يحصل العلم معنى في الانسان تسكن اليه النفس جملة، وانطلاقاً منه يبدأ عمل الإرادة. ولكن إذا كانت الإرادة لا تتحرك بالدواعي الخارجية الاّ إذا تحولت الى بواعث باطنية، فهل هذا يعني إن العوامل الباطنية الغريزية تتحكم باختيار جهة الفعل ونوعه؟

لقد بينا إن عمل الإرادة يصدر عن العقل وإن كان أساس تحركها يرتد الى معاني باطنية الاّ إنها معان هادفة قاصدة لا عفوية غريزية. بل إن الغرائز تشكل عائقاً مهماً أمام عمل الإرادة الحرة من حيث انها قد تلجيء الفاعل الى القيام بما لا يريده. وعلى ذلك تصبح الحرية مقيّدة بعوامل عفوية عنها ينتج وجه وقوع الفعل وبالتالي الحكم اللازم عنه. فالإرادة إذا عملت بحسب الشهوات والغرائز تصبح وكأنها وليدة «سلسلة من الاسباب الضرورية فتفقد صفة الحرية وعدم اللزوم عن أي سبب»، أضف الى ذلك ان الحرية التي تتمتع بها الغرائز والشهوات هي حرية عفوية «تتعدى حدود العقل وتتجاهل معاييره»[٢٣] لكن من المعتزلة من اختزل الإرادة الى عناصر غريزية شهوانية تتصارع فيما بينها ويحدث الفعل عند غلبة احدها على الاخرين. وهذا رأي الجاحظ في الخلال التي هي «غرائز في الفطر وكوامن في الطبع جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة»[٢٤].

---

٢٣ ـ حسني زينه، العقل عند المعتزلة، ص ٩٥. نجد عند ريمون رويه رأيا يقرب بعض الشيء من رأي الجاحظ في مسألة الغرائز. هو يعتبر ان الغريزة ليست اندفاعا آليا لا واعيا بل «هي اقرب الى الفاعلية القدرية وان لها امارات هذه الفاعلية كلها: فهي لا تنحل الى سيرآلي كما اظهرت ذلك ابحاث علم النفس التجريبي والغريزة ليست جملة انتهاءات وحسب بل ان لها وحدة معنى ان لها منحى عاما. انها غائية، . . . انها تتمتع بهامش من الحرية والارتجال». (ريمون رويه، فلسفة القيم، ص ٩٨).

٢٤ ـ الجاحظ، الرسائل، ص ١٢. يعتبر الجاحظ ان الغرائز هي التي تحرك الانسان وهو يقول «ان لكل انسان في طباعه سبباً يصل بينه وبين بعض الامور ويحركه في بعض الجهات، انظر الحيوان، ج ١، ص ٢٠٢، ولكنه بالرغم من قوله هذا الا انه لم يصل الى حد الغاء الحرية والاختيار عند الانسان بالكلية بل هو يرى ان الغرائز ليست كل شيء وان الانسان لا يتحرك فقط بالدوافع الباطنة (الغرائز) والعلل الداخلية والا لاصبح رهن اسبابه الذاتية، وعندها يعذر «جميع اللئام وجميع المقصرين والفاسقين والضالين» (الحيوان، ج ١، ص ٢٠٢).

هذه النظرة من الجاحظ قوبلت برد عنيف من قبل عدد كبير من المعتزلة وخصوصاً القاضي عبد الجبّار الذي اعتبر ان غلبة احد الدواعي ليست مؤشراً لوقوع الفعل، كما انه لا يستحيل عند تساويها. فالإنسان يبتدىء افعاله باختياره وجهاً مخصوصاً ومعلوماً.

بيد ان الغرائز التي تكلم عنها الجاحظ لم يهملها القاضي بكليتها، بل تحدث عن الشهوة، والنفور وهي قوى حاصلة خارج الإرادة بحيث اننا لا نملك إلّا نشتهي. وقوة الشهوة والنفرة لا تصدر عن العقل بل هي مستقلة عنه ولا تتأثر بمعاييره بل تتجه نحو اللذة. وهي تتعلق بالمدرك المحسوس وحرية اندفاعها عفوية لا تعرف حدوداً، بينما الإرادة موجهة بالعقل المدرك وعلى أساسه تخصص وجه وقوع الفعل. لذلك علقت المسؤولية على الأفعال الإرادية- لا على الأفعال الغريزية وعلى الحرية الموجهة بالفعل لا على الحرية العفوية.

وعلى هذا يبدو ان السند النفسي للحرية الانسانية وللمسؤولية هو الإرادة الموجهة بالعقل والتي على أساسها يصح السؤال عن وجه وقوع الفعل وبالتالي يصح التكليف السند الميتافيزيقي لهذه الحرية. وبهذا يتداخل المعياران الانساني والميتافيزيقي بحيث يبرر كل واحد منهما الآخر ويتبرر به. وبتداخل هذين المعيارين في ارساء طبيعة الكون الانساني الفاعل، تتأكد المشاركة بينهما اسهاماً في فعل الخلق الالهي. فالإرادة الانسانية الحرة ترتقي بما تمتلكه من دينامية فاعلة فوق ما هو معطى وتنفيه بعدم اختيارها له وتخلقه في آن معاً عندما تضمنه الوجه الذي تريده حسب غرضها ومصلحتها. هذا ما يقتضيه التكليف وهذا ما يريده الله عندما يرى مخلوقاته وقد ساهمت بإرادتها الحرة في تعميق معنى العدل الالهي الذي يقتضي ان تكون افعاله كلها حسنة ومنها فعل العدل. فلا يحسن العدل والتكليف الإلهيان الاّ بتقرير حرية الإرادة الانسانية وبمشاركة هذه الإرادة في دائرة الخلق الالهي. وهنا تعظم المسؤولية ويشعر الانسان بمدى أهميته في هذا الكون ويسعى الى التأكيد على هذه الأهمية من خلال أفعاله التي تزيد من اتساع نطاق دائرته باتساع عمل إرادته. فبإرادته الحرة يتحدد محيطه ويتحدد كونه الفاعل والخالق أي ما يجب ان يكون عليه لا فيما هو كائن.

٣ ـ الواجب العقلي والاساس الخلقي للحرية والمسؤولية:

بدت نظرة المعتزلة الى الكون الانساني الفاعل من حيث الاقتدار وخلق الافعال وتشددهم في التأكيد على ذلك بمقابل المسؤولية، شديدة التطرف، بالنسبة للاشاعرة والمجبرة. ولا عجب في ذلك فالأشاعرة دافعوا عن الاله المسيطر المهيمن وهذا يعني حسب تصورهم سلب الانسان كل انواع الاقتدار والحرية خشية أن يؤدي ذلك الى الانتقاص من

قدرة الله المطلقة ومشاركة عباده له في صفة الخلق. وهم اصطنعوا في سبيل ذلك الحجة الدينية لبلورة أرائهم في الكسب كحل وسط بين الجبرية المطلقة التي تجعل من الانسان دمية متحركة بعوامل خارجية، وبين إثبات الحرية الانسانية فعل خلق مشارك بفعل الخلق الالهي. فالكسب الاشعري يحد حرية الانسان ويثبت مسؤوليته. لكن المعتزلة رأوا الكسب أشد تهافتاً من الجبر وهو يؤدي الى نفس النتيجة التي تؤدي اليها أقوال جهم بن صفوان. والقاضي عبد الجبّار رد القول بالكسب بسبب لا معقوليته إزاء غائية فكره التي ترمي الى إثبات كمال الله وحسن تكليفه انطلاقاً من ضرورة بناء مفهوم العدل الالهي على ما هو معروف في الشاهد.

والعدل في الشاهد يقتضي ان لا يكون الفاعل مسؤولاً اذا كان مضطراً الى فعله. فالاقدام على فعل محكوم باتجاه واحد لا يترتب عليه مسؤولية لانتفاء فعل الضد. لذلك كان لا معنى للواجب اذا لم يكن احدى امكانيتين. والواجب كما بيّنا من قبل يتفرع عن حسن وقوع الفعل على وجه مختار من قبل فاعله، هذا الوجه المختار بالإرادة لم يخصص على هذه الجهة الاّ بعد العلم به عقلاً. وعلى ذلك يكون الواجب واجباً عقلياً يفعله الفاعل لحسنه في عقله، اي يختاره لانه علم حسنه بعقله. فالواجب العقلي هو فعل الحرية الذي ترتد معاييره الاساسية الى الذات الانسانية، وهو أساس المسؤولية المترتبة على هذه الحرية.

والتركيز على معنى الوجوب العقلي أساساً للحرية والمسؤولية يؤدي الى اعتبار ان الواجب لا يثبت على غير العاقل لانه قادر على فعله «على الوجه الذي وجب»[٢٥]. بتعبير أخر ان غير العاقل كالصبي والمجنون يقع فعله منه على وجه غير معلوم له ولا يكون مدركاً لنتائجه. واذا انتفى العلم كمقدمة ضرورية من مقدمات تقدير الافعال لا يسأل الفاعل حينئذ عن فعله وان وقع بإرادته. فقدر الفعل اللازم عن وجه وقوعه بإرادة فاعله هو واجب اذا علمه فاعله على هذا الوجه. أما إذا لم يعلمه لنقص في عقله فربما يفعله «لشهوة»[٢٦] تعرض له فلا يستحق عليه المدح أي لم يعد واجباً يحاسب عليه ويسأل عنه.

إن الواجب كمبدأ عند القاضي عبد الجبّار يتصف بالكلية مثال العلم بقبح المقبحات وحسن المحسنات جملة. أما تطبيق ذلك تفصيلاً أي الواجب المعيّن فلا بد له من وجه

---

٢٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١٤، ص ٢١.

٢٦ ـ المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٧٥.

«معقول»[٢٧]. يجب لاجله. هو «ما عند العلم به يعلم وجوب الواجب»[٢٨]. مثال ذلك نحن نعلم جملة ان الصدق حسن والكذب قبيح وانه يجب فعل الاول وتجنب الثاني، وهذه احكام تجري مجرى المقدمات الكبرى نقيس عليها صدق فعل بعينه أو كذبه. ونتوصل الى ذلك بالاستدلال والنظر في وجوه وجوبه ومدى مطابقته للمقدمة الكبرى. ونتيجة للعلم المتولد عن النظربحسن وجه معينّ، تختار الإرادة هذا الوجه لانه واجب بحكم العقل. فالوجوب العقلي هو أساس تضمين الفاعل لفعله وجه اختياره له.

والواجبات العقلية المخصصة بالإرادة على هذا الوجه، هي التي تحدد المسألة الخلقية بمعزل عن الأوامر والنواهي الشرعية التي تخبر فقط عما أوجبه العقل. وبذلك تتسع دائرة المحسنات العقلية باتساع الوجوه التي تخصصها الإرادة ويوجبها العقل. هذا الاتساع يرتد الى الكون الانساني الفاعل لا الى الكون الالهي، الى الإرادة الحرة المختارة، لا الى الاوامر والنواهي الشرعية. وبهذا الوجوب العقلي يرى الانسان أنيِّته أصلاً لاعماله وأصلاً للمسؤولية المترتبة على ذلك. انه بذاته يخلق ذاته لا على معنى ايجادها من العدم بل على معنى توسيع دائرة فعاليتها وما يجب ان تكون عليه.

جـ ـ الأفعال المقدورة أي التي تقع تحت المسؤولية:

إن تحديد الأفعال المقدورة للانسان تتبع النظرة اليه من حيث هو جملة حية قادرة. فلا تمييز في الانسان بين روح وجسد، بل هو نفس أي كل واحد. انه كما يقول القاضي عبد الجبّار «تلك البنية المخصوصة التي نشاهدها»[٢٩]. والفاعلية الانسانية تتبع هذه البنية بما هي عليه من جوارح ومعان دينامية ترتد الى القلب. فالأفعال اذن هي أفعال جوارح وأفعال قلوب، وهذه القسمة تتبع تسمية الأفعال من حيث طبيعة فاعلها. أما القسمة الثانية والتي يمكن أن تتضمن القسمة الأولى فهي ان هذه الأفعال المقدورة منها ما يقع

---

٢٧ ـ المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٣.

٢٨ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٢٩ ـ ذهب عدد من الباحثين الى ان رأى القاضي عبد الجبّار وبعض المعتزلة في هذا الاطار يقرب من المفهوم المادي. فقد اشار الدكتور عبد الكريم عثمان في كتابه نظرية التكليف، ص ٣١١ ـ ٣١٢، وعبد السلام الراوي في كتابه العقل والحرية عند المعتزلة. ص ٣٥٧ الى ان المقصود بالبنية المخصوصة البنية المادية. ونحن لا نوافق على هذا الرأي، بل نعتبر ان المقصود من هذه البنية المخصوصة هو الانسان جملة مثل قولنا «جاء الملك نفسه» اي هو ذاته بما هو عليه من مادة وروح. راجع ما فصلناه في باب الانسان.

مباشرة ومنها ما يقع بطريقة غير مباشرة، أي من حيث كيفية ارتباط الفعل بفاعله.

١ - أفعال الجوارح وأفعال القلوب:

الجوارح مصدر من فعل جرح، «وجرح الشيء واجترحه أي كسبه... وجوارح الانسان أعضاؤه وعوامل جسده كيديه ورجليه، واحدتها جارحة لانهن يجرحن الخير والشر أي يكسبنه»[٣٠]. والجوارح ايضاً «من الجرح أي الفعل: جرحه يجرحه جرحاً أي أثر فيه بالسلاح»[٣١]. فالجوارح اذن فاعلة ومؤثرة وقد خص الله بها الفاعل لان الفعل انما يصح اذا ارتفعت الموانع وصحت الجوارح»، فلا تصح منه الكتابة الاّ ويده سليمة والكلام الاّ مع صحة اللسان»[٣٢]. فالفعل وان كان يحتاج الى مقدمات أساسية، كالعلم والإرادة والقدرة، فإنه يحتاج أيضاً الى ارتفاع الموانع والتمكين بالالات لكي تخرج الى حيّز الوقوع. والجوارح هي الالات التي يتمكن بها الانسان ان يفعل، فلا بد من «ان تثبت افعال الجوارح فعلاً له»[٣٣]. واثباتها فعلاً له «أقوى من إثبات ذلك في الإرادة»[٣٤].

ومن افعال الجوارح ما يتعلق بالإرادة، نحو فعل الظلم والكذب، فلا بدّ والحال هذه من ان تقبح لتعلقها بإرادة قبيحة. ولا يصح لهذه القبائح ان تنسب الى الله لانه عالم بقبحها وغني عنها. ولا يصح أيضاً ان تكون واقعة بطبع المحل لانه عندها لا يصح التكليف، فلم يبق الا ان نقول إن افعال الجوارح فعل للانسان كما ان الإرادة فعله.

وإذا كان بعض المعتزلة كالجاحظ مثلا يرى ان افعال الجوارح تقع طباعاً، فان غالبيتهم ومنهم القاضي عبد الجبّار اثبتوا «ان افعال الجوارح تقع بحسب القدر الحالة فيها فلو كان فعلها للمحل أو للقديم تعالى لم يجب ذلك فيها. فاذا علمنا انها تقع بحسب ما

---

٣٠ - لسان العرب، مجلد ٢، ص ٤٢٣.

٣١ - لسان العرب، مجلد ٢، ص ٤٢٢. والفرق بين الاعضاء والجوارح هو ان الاعضاء يقصد بها «كل عظم واخر بلحمه» (لسان العرب، مجلد ١٥، ص ٦٨) فلا تعطي الفاعلية للاعضاء بل للجوارح، فالجارحة هي العضو الفاعل.

٣٢ - عبد الجبّار، المغني، ج ٩، ص ٢٢.

٣٣ - المصدر نفسه، ص ١٥: انظر ايضا الشيخ محمد ياسين، نفائس المخطوطات، ص ٢١.

٣٤ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها. من افعال الجوارح: «الاعتمادات، الحركات، التأليف، والاصوات. وقد استدل المعتزلة ببعض الأيات القرآنية لاثبات فاعلية الجوارح والمسؤولية على ذلك» واما نطق الجوارح فقد دل عليه قوله تعالى «يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون» (سورة النور آية ٧٤).

يحصل في مجالها من القدر علمنا انها فعل للانسان»[٣٥]. والدليل على ان في الجوارح قدراً هو اختلاف «حال القادر منا. . . فيما يصح ان يفعله في جوارحه في الاوقات فمرة يصح ان يحمل الثقيل بيديه ومرة أخرى لا يصح منه الا حمل ما هو دونه. وقد علمنا ان احتمال المحل لحمله في الوقتين على امر واحد وكذلك الالة يصلح لهما جميعاً. . . وكذلك الإرادة متناولة في الحالتين فعلم ان لجارحته في إحدى الحالتين من الحكم ما ليس لها في الحالة الأخرى. ولا يجوز ان يكون ذلك صفة ترجع الى الجارحة لان القادر هو الانسان فكماله دون سائر جوارحه. فاذا صح ذلك علم ان الذي به اختصت الجارحة هو وجود القدر فيها وانه يصح الفعل بها على حسب عدد القُدَر التي فيها»[٣٦]. إذن نحن لا ننسب افعال الجوارح الى طبع المحل ولا الى الله بل الى القدر الحالة فيها. فلو كان طبع المحل هو المؤثر لما اختلف مقدورنا من الحمل بين وقت وآخر أو بين جارحة وأخرى والمحل واحد. أضف الى ذلك لو كان المقدور مقدوراً لصفة ترجع الى الجارحة نفسها، لما اختلفت مقدوراتها وحالها واحدة. فاختلاف مقدورات الجوارح يعود الى اختلاف القُدَر الحالة فيها والتي على حسبها يلزم القدْر الحاصل بها وبالتالي الحكم والمسؤولية.

أما أفعال القلوب من ارادات وكراهات وعلوم ونظر وفكر وما اشبه فهي الأساس الذي تنطلق منه أفعال الجوارح. فهي بمثابة الأسباب المباشرة لأفعال الجوارح المتولدة، لذلك كانت نسبتها الى الانسان من حيث وقوعها بحسب قصده ودواعيه وانتفاؤها بحسب صوارفه وتروكه.

وارتباط كل ذلك بالمسألة الخلقية يترتب عليه ان يكون استحقاق الثواب والعقاب مرتداً الى الانسان جملة أي جوارح وقلب. فالمسؤولية تقع على هذه البنية التي نشاهدها وهي كل غير مجزأ تتداخل فيها العوامل المادية والعوامل المعنوية القلبية. فالله خلق الانسان على ما هو عليه من هذه البنية وفاعليته الحرة ترتد اليها وكذلك المثوبة والعقوبة.

واذا كانت افعال الجوارح كأفعال القلوب في انها يصح نسبتها الى الفاعل، فان من الأفعال ما يقع مباشرة ومنها ما يقع متولداً، فهل تصح المسؤولية على كلا الوجهين وكيف؟.

٢ ـ الأفعال المباشرة:

ما نعنيه بالفعل المباشر أي الواقع في محل القدرة أي بدون واسطة وبدون سبق من فعل

---

٣٥ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٩، ص ١٨.

٣٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

آخر. ويقصد بمحل القدرة اي ان لا يتعدى الانسان الفاعل الى غيره. مثال ذلك الإرادة فعل مباشر لأن الإنسان يبتدئها في محل قدرته. واساس المسألة الخلقية هو اعتبار الإنسان فاعلا في الحقيقة، وهذا يعني ارتباط افعاله به بوجه من الوجوه. احد هذه الوجوه هو الفعل المباشر.

والمسؤولية عن الفعل المباشر واضحة وجلية لان هذا الفعل واقع من فاعله بحسب ما تقتضيه اغراضه ودواعيه. كل ذلك مرتبط بالإرادة التي تختار الوجه الملائم وتترك الوجه غير الملائم لها. وهذا يعني ان هناك امكانية الفعل والترك في الافعال المباشرة اي امكانية وقوع الفعل على وجوه متعددة يختار الفاعل بارادته وجها معينا منها.

والافعال التي لا يصح ان يفعلها صاحبها الا مباشرة هي افعال القلوب جميعا، كالإرادة وغيرها. والمسؤولية عن هذه الافعال لا لبس فيها لأن القدْر المختار والذي عنه يلزم الحكم واقع هنا بسبب مباشر من الانسان وهي ارادته. هذه الافعال المباشرة هي التي تتبلور من خلالها إنيّه الانسان من حيث هي فعل ارادي باطني يرتد الى احواله والى ما هو عليه. فالفعلية في الكون الانساني هي الدعامة الاساسية لصحة المسألة الخلقية، وبالتالي العدل الالهي الذي لا يتحقق الا من خلال هذه الفعلية. بل نذهب ابعد من ذلك فنقول ان العدل الالهي يوجب ان يكون الانسان كذلك حتى يصح القول ان الخلق كان جيدا وان الله لا يفعل عبثا. فوجه الحسن في افعال الله يكمن في هذه الحرية الفاعلة التي خلقها الله في عباده واقدرهم عليها. وبفعل الحرية المباشر هذا يقترب الانسان من خالقه متخطيا كل العقبات ومؤكدا ترفعه وتنزهه عن المعطيات الخارجية. وبهذا الترفع والتنزيه تتأكد المشاركة من وجه ما بين فعل الخلق الانساني وفعل الخلق الالهي، ويتوثق مفهوم العدل الالهي والمسألة الخلقية. هذه المشاركة لا تؤدي الى تشبيه الانسان بخالقه لان الافعال الانسانية تختلف في كثير من صفاتها واحكامها عن افعال الله. فلو كانت افعال الانسان مثل افعال الله كاملة لما صح عليها الاستحقاق ثوابا او عقابا. وقولنا بالمشاركة يرفد تصورهم لمعنى العدل الالهي وما يقتضيه من اقتدار الانسان على خلق افعاله وبالتالي اعتباره فاعلا على الحقيقة اي مقدِّرا وخالقا.

٣ ـ الأفعال المتولدة:

ان مقدرات الانسان هي الاساس في توسيع نطاق دائرة خلقه وبالتالي دائرة كونه. هذه المقدرات ترتكز الى بعدين: المعطيات الخارجية وحقائقها الذاتية اللازمة فيها. وبقدر ما تعمل إرادة الانسان بقدر ما تتسع دائرة الخلق مع اتساع المسؤولية. وإذا كانت الافعال

المباشرة هي احدى وجوه مقدورات الانسان، فان في الطبيعة افعالا يوهم ظاهرها بأنها ليست مرتبطة به وبالتالي ليست من دائرة خلقه وفعاليته. هذه الافعال هي ما نسميه المتولدات لانها واقعة من الانسان بطريقة غير مباشرة ولأنها ايضاً تتعدى الفاعل الى غيره.

في الحقيقة ان المعتزلة وسعوا دائرة الكون والفاعلية الانسانية الى اقصى مدى ممكن، وارجعوا كل ما يقع بسبب منه في محل قدرته او في غير محل قدرته، فعلا له. فالافعال المتولدة وان كانت غير متضمنة مباشرة لارادة فاعلها إلا أنها واقعة منه لانه اختار وفعل سببها، بارادته الحرة. وعن هذا السبب ينتج المسبب الذي يصبح بدوره سببا للمتولد. لاجل ذلك دخلت هذه الافعال المتولدة ضمن دائرة الخلق الانساني وبالتالي ضمن المسألة الخلقية.

ومع اتساع دائرة المسؤولية تتسع دائرة الفاعلية وتتسع أيضاً دائرة النفي والخلق اي المشاركة. فالخلق هو اختيار وجه مخصوص متضمن لارادة الفاعل ومقدَّر بقدرته، وهو في الوقت نفسه نفي لوجوه أخرى ضمنها عدم اختياره. وتعدي هذا النفي والخلق بطريقة غير مباشرة لمحل قدرة الانسان، يؤكد على اتساع فاعليته ودائرة كونه وخلقه وبالتالي اتساع دائرةِ مشاركته. فالانِي فعل وخلق وهو بفعله وخلقه ينفي الاخرين ويخلق ذاته عبر هذا النفي بالتوكيد على اقتداره وفعليته، اي على كونه فاعلا فِعلا.

ولكن اذا كانت المتولدات افعالا لفاعلي سببها، فان تداخل عوامل متعددة بين السبب المباشر والافعال المتولدة عن ذلك، يحتم علينا معرفة مدى تأثير هذه العوامل في اخراج المتولدات ونفي كونها افعالا لفاعلي اسبابها.

حرص المعتزلة على التأكيد على المسؤولية عن الافعال المتولدة واعتبروا ان العوامل الطبيعية التي يمكن ان تدخل بين السبب المباشر والفعل المتولد عن ذلك معلومة من الانسان. فهو يعرف تماما انه اذا دفع حجرا، فان اندفاع الحجر يكون وفق قانون طبيعي يعرفه الانسان ويعرف ايضاً انه ربما اعترض اندفاع الحجر رجلا فقتله. وبهذه المعرفة يمكن للانسان ان يتحرز من فعل الكثير من الاسباب التي يمكن ان يتولد عنها ما لا يريده. فالمسؤولية لا تسقط اطلاقا عن الفاعل مهما تعددت الاسباب المتوسطة بينه وبين فعله المتولد عنه.

اضف الى ذلك ان الكثير من خصوم المعتزلة اثاروا ناحية مهمة وهي ان اعتبار التوليد فعلا غير مباشر للانسان يؤدي الى «ان يفعل الواحد منا الفعل في غيره فيؤدي ذلك الى كونه فاعلا للاصابة المتولدة من الرمى وغيرها وهو عاجز ميت، لانه يجوز ان يفعل

الرمي ثم يموت. . . فيؤدي الى جواز كونه فاعلاً، وهو معدوم بان يفعل سبب الاصابة ثم يفنيه الله تعالى قبل وجودها»[٣٧]. فكيف يصح اذن ان تكون المتولـدات مقدورة لـلانسان. المعتزلة ربطوا الحياة بالقدرة ربطا كاملا اذ «لا يكون القادر قادرا الاّ وهـو حي»[٣٨]. واهمية هذا التساؤل تكمن في ان خصوم المعتزلة حاولوا قدر الامكـان ان يضيقوا لا بـل ان ينفوا بالكلية صفـة الفعلية عن الانسـان محاولـين الزام المعتـزلة بمقـولتهم هذه في افعـال التوليـد انطلاقا لقياسها على الافعال المباشرة. الا ان المعتزلة لم يعدموا وسيلة في التـأكيد عـلى هذه الصفة في الانسان بل وامتدادها الى وجوه متعددة في أفعاله. فهم لم يروا حـرجا في اثبـات كون الانسان فاعلا وهو ميت، سيما عندما ميزوا بين افعال القلوب وافعال الجوارح. ففي افعال الجوارح يجوز ان يحدث المسبب والفاعل ميت لان فعل السبب قد تقدم المُسَبَّب مثل رمي السهم الذي يتقدم الاصابة. اما في افعال القلوب فيستحيل من الفاعل ان يفعلها في حال الموت او العجـز لحاجتهـا في التواجـد إلى الحياة[٣٩]. بيـد ان الجبائي وابنـه ابو هـاشم جوّزا «ان تكون افعال القلوب في هذا الباب كافعـال الجوارح في انـه يصح وجـودها بعـد فناء القدرة عليها مع وجود العجز عنها»[٤٠].

والمهم في نسبة افعال التـولد الى الانسـان انها تتخطى محـل قدرتـه لتحل في غيـره، وهذا ما يجعل فعل الخلق الانساني يتعدى نطاق توكيد الكائن لذاته عبـر ذاتها الى التـوكيد على ذلك عبر ما تولده في غيرها. هذا التعدي يوسع دائرة المسؤولية ويـوثق مفهوم العـدل الالهي. انـه اقدار من الله لمخلوقـه وهو يتضمن وجـه الحسن في افعـالـه. فصحـة العـدل وصحة التكليف مرهونة بصحة المسؤولية المرتكزة الى الحرية والاقتدار والخلق الإنساني.

٤ ـ الآجال:

ان الذي يدعونا الى البحث في مسـألة الآجـال ضمن اطار التـوليد هـو ان المعتزلـة

---

٣٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٩، ص ٦٤.

٣٨ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٣٠٩.

٣٩ ـ هذا قول ابو الهذيل العلاف «لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعـل مع قـدرته عليـه ولا مع مـوته واجاز وجود افعال الجوارح من الفاعل بعد موته وبعد عدم قدرته ان كان حيا لم يمت وزعم ان الميت والعـاجز يجـوز ان يكونـا فاعلين لافعـال الجوارح بـالقدرة التي كـانت موجـودة قبـل المـوت والعجـز» (البغدادي، الفرق بـين الفرق ص ١٢٨) راجـع ايضا» جميـل صليبا، الـدراسات الفلسفيـة، ج ١ (دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤) ص ١٠١.

٤٠ ـ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٢٩.

اعتبروا ان المقتول «تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله»[41].
والاجل عند المعتزلة «هو الوقت»[42]. وفي العرف «فانه يستعمل في اوقات مخصوصة نحو اجل الحياة واجل الدين»[43]. فاجل حياة الانسان هو وقت حياته واجل موته هو وقت موته.

المهم هو ان نعرف هل ان المقتول مات في وقت اجله الذي يعلم الله انه سوف يموت فيه، وهل كان يجوز ان يعيش لو لم يقتل ليموت فيها بعد باجله المحتوم؟. بتعبير آخر يمكن صياغة التساؤل بالقول، هل القاتل بمقدوره ان يغير الآجال المقدّرة بتقديم اوقاتها أو تأخيرها. فقد يكون واحدنا مصمم على قتل انسان وقد يفعل ذلك اليوم الذي صمم فيه أو يؤخره الى يوم أخر، فهل يكون هو المؤخر والمقدم للاجل؟ من المعتزلة من اعتبر ان هناك اجلين احدهما «هو الذي يقتل فيه»[44]. والثاني «لو سلم من القتل لعاش قطعا حتى يبلغه ويموت فيه»[45].

أما القاضي عبد الجبّار فقد ابطل قول المجبرة ان المقتول «لولا القتل لمات لا محالة كما ابطل القول بأنه كان يعيش لا محالة»[46]. وهذا يعني انه جائز ان يعيش المقتول لو لم يقتل حتى يموت في اجله. فكيف نفسر اذن افناء انسان لحياة انسان اخر قبل اجله المُقدّر من الله؟.

اكّد المعتزلة ان لا تعارض في المسألة خصوصا «ان علم الله بان الشيء يكون لا يوجب كونه ولا علمه بأن الشيء لا يكون لا يحيل كونه.. فالعلم يتعلق بالشيء على ما هو به لا انه يصير على ما هو به بالعالم»[47]. اضف الى ذلك ان القتل لو لم يكن فعل القاتل «كان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا»[48]. وهذا حال الموت الطبيعي.

---

٤١ ـ الايجي، شرح المواقف، (مصر، مطبعة المواقف، ١٩٠٧) ج ٧، ص ١٠٧.
٤٢ ـ القاضي عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٨١.
٤٣ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها، انظر ايضا المغني، ج ١١، ص ٤. وايضا القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ١٢٦.
٤٤ ـ القاسم بن محمد بن علي، كتاب الاساس، ص ١٢٦. وهذا رأي معتزلة بغداد.
٤٥ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
٤٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٤.
٤٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٧.
٤٨ ـ الايجي، شرح المواقف، ج ٧، ص ١٧١.

المهم في مسألة الاجال ان القاتل هو فاعل القتل على سبيل التولد وبالتالي فهو مسؤول عنه يستحق عليه مبدأ الثواب والعقاب. وفي هذا توسيع لدائرة الفعالية الانسانية التي تقدر بحرية حتى على افناء فعل الله. والحقيقة انه يجب علينا ان ننظر الى هذا الامر ليس من ناحيته السلبية المتمثلة بالقتل، بل من ناحية ايجابية في انه يمكن للانسان ان يتحكم في الآجال ويتجاوز الكثير من العقبات التي تعترضه. صحيح اننا لا نستطيع مقاومة الاجل المحتوم اي الموت الطبيعي، الا انه يمكننا التحرز من كثير من الامور التي يمكن ان تؤدي بالانسان الى التهلكة.

د ـ حدود المسؤولية ومداها:

دللنا على ان المسألة الخلقية تتطلب كائنا عاقلا مريدا ومقدِّراً. فالعلم والإرادة والقدرة هي مقدمات الافعال من جهة تعلقها بفاعلها وبالتالي استحقاق الاحكام عليها. والإرادة هي التي تخصص جهة وقوع الفعل بعد العلم بها. أما القدرة فهي التي تنفذ ما تخصصه الإرادة، فأين تكمن المسؤولية؟ هل يعتبر الإنسان مسؤولا عن النية، والقصد والعزم وكلها من انواع الإرادة ام انه لا يعتبر مسؤولا الّا في حال التنفيذ العملي للفعل.

من المعتزلة من علق المسؤولية عن الفعل بالنية على اخراجه، واعتبروا أن الأنسان يكون عاصيا حتى ولو لم ينفذ. وهذا ما نقله البغدادي عن الجبائي الذي جوّز «ان يستحق الانسان الذم والعقاب الدائم لا على فعل ولكن من اجل انه قادر على عزم دون ان ينفذه»[٤٩]. وهنا يبدو ان الجبائي فصل بين العزم على الفعل وتنفيذه. ولكن الأشعري نقل عنه قوله «ان الإنسان انما يقصد الفعل في حال كونه، وان القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل»[٥٠]. ونقل عنه ايضا انه لم يميز بين الإرادة والقصد بل اعتبر «ان الإرادة التي هي قصد للفعل مع الفعل لا قبله»[٥١]. كل هذا يعني ان ليس هناك من فصل بين القصد والتنفيذ. والتوفيق بين هذه، ألنقول يقتضي ان نعتبر ان الجبائي فصل بين العزم والقصد مع ان كليهما من نوع الإرادة. ولكن يظهر ان الجبائي تحرّز من ان يعزم الإنسان على فعل ثم يؤخر تنفيذه فاعتبره مستحقا على هذا العزم. الا انه لم يستطع الفصل بين القصد

---

٤٩ ـ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٧٠. ابن حزم، الفصل في الملل، ج ٤، ص ١٥٣، انظر ايضا البير نادر، فلسفة المعتزلة ج ٢، ص ١١٣.

٥٠ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤١٨.

٥١ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والتنفيذ، فجعل القصد قوة تـدفع الى تنفيـذ المقصود. وهـذا ما ادى الى اعتبـار انه يجـوز لـلارادة ان تكون مقـارنة للمـراد في بعض الحالات[٥٢]، وهـذا ما أخذه عنه القـاضي عبد الجبّار.

المهم انه في مرحلة الارادة تبقى امكانيات الاختيـار متعددة وقـد يعزم الانسـان على وجه معيّن ثم يعود ويعزم على جهة ثانية. فاذا استقر العزم الاخير والاختيـار النهائي عـلى وجه الخصوص كان لا بد للفعل من ان يقع. والحقيقة انه مع ارتفاع المـوانع يقـع الفعل حسب ما عزم عليـه وقصد اليـه فاعله. وهذا رأي معـظم قدمـاء المعتزلـة الذين علقـوا المسؤولية على النية والعزم المتبوعين حتما بالتنفيذ.

ولكن هـل تعليق المسؤولية عن الفعـل بالنيـة والقصد والعـزم يبدو منـاقضا لمـذهب المعتزلة الذي يعتبر استحقاقية الاحكام الاخلاقيـة انما تتبـع صفة الفعليـة في الانسان، اي صفة التقدير المتحقق عمليا. كل الامور تتضح اذا ما علمنا ان المقصود بـالنية هنـا القصد والعـزم المتبوعـان بالتنفيـذ. فالتنفيـذ حسب رأيهم مـوجب بـالقصـد كـون السبب يـوجب المسبب. فرامي السهم اذا قتل رجلا دون ان يقصد الى ذلك فهو مسؤول حكـما عن فعله وان لم يكن قاصدا القتل. فهو قصد رمي السهم وبالتالي فهو مدرك لجميع النتائج التي قد تترتب على فعله، ومـدرك ايضاً لجميـع الامور والمعـطيات المتـرتبة عـلى اطلاق السـهم من قوانين طبيعية واعتراضات معينة وصـدف غير متـوقعة. لـذلك كـان عليه ان يتجنب هـذا الفعل بتركه للسبب الموجب اي رمي السهم. فالنية هنا هي التي تحدد المسؤوليـة، والذي حدا ببعض المعتزلة الى هذا القول تحرزّهم من اثر العوامل النفسية والقوانين الـطبيعية التي قد تدخل بين التنفيذ والقصد فتؤثر احيانا على مسار الفعل. وهذا ما دعا البعض منهم الى تبيان اثر هذه العوامل في الفعل الانساني «فأجازوا ان يقع سهمه على ما ارسله لا يكسره ولا يقطعه»[٥٣]. والبعض اسرف في ذلك كالجاحظ الذي اعتبر ان الانسان هو حر الاختيار فقط، اما مرحلة التنفيـذ فهي تقع طبـاعا: «ومـا بعد الارادة فهـو للانسـان بطبعـه وليس باختيار له، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة»[٥٤].

---

٥٢ ـ ان الجبائي بالرغم مما نقله عنه ابن حزم والبغدادي لا نرى انه يعلق المسؤولية بالنية. بـل يفصل كـما قلنا بين العزم والقصد. فاذا وقف الانسان عند حدود العزم فهذا موقف منه يستحق حكما. اما وقوع الفعل منه فيعني تحقيق قصده عمليا. فالتنفيذ هو الوسيلة الوحيدة للدلالة على القصد وبالتالي لتحمل المسؤولية.

٥٣ ـ البغدادي، اصول الدين، ص ١٣٣.

٥٤ ـ الاشعري، مقالات الاسلاميين، ص ٤٠٧.

والواضح من رأي هذه الفئة من المعتزلة التي علقت المسؤولية بالنية انها حاولت الربط بين القصد والتنفيذ دون ان تجعلها فعلا واحدا: «اجمعت المعتزلة الّا الجبائي على القول: ان الانسان يريد ان يفعل ويقصد الى ان يفعل وان ارادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد»[٥٥].

لكن هذا الرأي لا يحل الاشكال القائم، لانه كيف يمكن لنا ان نستدل على النيات؟ وهل الافعال المتحققة عمليا هي دائما التعبير الصحيح عن النيات والقصود؟. يعتبر القاضي عبد الجبّار ان لا حكم على الفعل ولا مسؤولية مترتبة على فاعله الا من حيث وقوعه في حيّز التحقيق العملي. فالتحقيق العملي هو الدلالة الوحيدة على استحقاق الحكم، ولا يمكن تعليق ذلك بالنية فقد «يكون الانسان مريدا للقبيح اضطرارا فيلحقه انتقاص فلا يستحق الذم ولا يجوز ذلك في الظلم الواقع منه بحسب قصده»[٥٦]. فتعليق المسؤولية على النية يقودنا الى اعتبار فاعل الظلم لا يستحق الذم به والمريد للقبيح مستحقا للذم على ارادته له. فالفاعل يستحق الذم على الفعل من حيث احدثه ونفذه وذلك «اقوى واظهر من علمنا بانه يستحق الذم على ارادته وفكره فيه»[٥٧]. ثم ايضاً كيف يمكن لنا ان نحدد قدر الفعل وبالتالي الحكم اللازم عنه ما لم تنفذ جهة وقوع الفعل وكونها على هذا الوجه دون غيره: «فمن حق الفعل الا يستحق به العقاب الا وهو قبيح ولا يكون كذلك الا وهو واقع على وجه دون وجه. فلو وجد ولم يقع عليه لم يستحق. وكونه قبيحا يتبع حدوثه. فما لم يحدث لا يصح تعلق ذلك به»[٥٨]. فالمسؤولية اذن هي مسؤولية العمل، والاستحقاق يتبع حال وجود المُسبب لا حال وجود سببه.

وفي كتاب الانتصار تحليل عميق لمعنى المسؤولية، يبين لنا اننا لا نستطيع الحكم على النيات فقط. صحيح ان الفعل لا يقع الا وهو مقصود اليه قصداً، لكن يجب التنبه الى انه في هذه المرحلة يمكن للفاعل أن يغيّر اختياره حتى إذا وقع الفعل عملياً وقع لا محالة على وجه مخصوص بالإرادة والقصد. وإذا لم يتحقق هذا القصد لا يكون الحسن موصوفاً بقبح او حسن. فرامي السهم الذي أصاب رجلا فقتله هو قاتل. ووصفه كذلك لا يكون الّا بعد ان يصل السهم الى الرجل ويخترق جسده ويميته. فالفعل هنا واقع بإرادة اطلاق السهم،

---

٥٥ ـ المصدر نفسه، ص ٤٨٨.
٥٦ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٩، ص ١٧.
٥٧ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ٩، ص ١٧.
٥٨ ـ المصدر نفسه، ص ٧١.

ولكن هناك احتمال تعرض السهم المرمي الى عدة عوامل قد تغيّر مسيرته، فلا يقع القتل ولا يسمى الرامي قاتلاً: «ان الرامي القاتل له، وقتله اياه هو الإرادة لان يرميه بالسهم. غير انه لا يسمى قاتلاً ولا تسمى تلك الإرادة قتلاً حتى يصل السهم الى المرمي وتخرج روحه من جسده»[٥٩].

مجمل القول ان المتأخرة من المعتزلة فهموا تماماً حدود المسؤولية ومداها وعلقوها بقدر الفعل المحكم والمتحقق عملياً. وهذا امر بديهي لان دائرة الكون الفعلي هي دائرة التحقيق العملي، والمسؤولية تترتب على الاثر العيني لان من خلالها تتسع دائرة الفعالية الانسانية. فهل تكون هذه الفعالية مجرّد نيات وإرادات ليست متحققة؟ فالعمل على كل حال وعلى كل الوجوه التي يقع عليها هو المُعبِّر الوحيد عن كون الانسان وعليه يكون الاستحقاق ذماً او مدحاً: «اما قبح الفعل او وجوبه فانما يجب ان يعتبر في حال وقوعه والعلم به يعتبر من قبل لانه يجب ان يكون الفاعل عالماً بوجوبه من قبل وفي حالة ليصح ان يفعله على الوجه الذي يستحق المدح به»[٦٠]. وهذا دليل واضح على انه لا يصح ان تعتبر العاجز مسؤولاً عن افعال لم تقع منه انما يعلمها وينوي القيام بها.[٦١]

١ ـ هل المسؤولية لا تقع الا على الفعل:

يعتبر القاضي عبد الجبّار ان الحكم على الفعل بالمدح او الذم يستحقان على الطاعة والعصيان. وهذه الأحكام لا يستحقها الفاعل إلا في حال وقوع الفعل منه. لكن هل يستحق الفاعل الذم لانه لم يفعل الواجب؟ وهل يستحق المدح لعدم فعل المعصية؟. في هذه المسألة اختلف الجبائيان «فعند أبي علي إن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل.. وأما عند أبي هاشم فان لا يفعل كالفعل في انه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب»[٦٢]. وتوضيح ذلك ان ترك القبيح عند أبي علي لا يستحق ثواباً وعند أبي هاشم يستحق ثواباً. والاخلال بالواجب لا يستحق عقاباً على مذهب أبي علي ويستحق العقاب عند أبي هاشم. والقاضي عبد الجبّار تبنى رأي شيخه أبي هاشم وفسّر ذلك بقوله ان الواحد منّا إذا اخلّ بأحد الواجبات علمنا استحقاقه للذم. فمتى كان عارفاً فاعلاً للقبيح

---

٥٩ ـ الخيّاط، الانتصار، ص ٦١.

٦٠ ـ عبد الجبّار، المغني، ج ١١، ص ٥١٦.

٦١ ـ يجب التحرز من ان فعل الساهي والنائم وان تحققا عمليا فهما لا يستحقا عليه حكما لانه غير معلوم منهما. فالمسؤولية تصح على الفعل المحكم والمقصود والمتحقق عمليا.

٦٢ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٦٣٨.

علمنا ايضاً استحقاقه للذم فيجب استواء الحكم في كلا الحالتين. ومثال ذلك ان من لم يرد الوديعة عند مطالبته بها يستحق الذم على ذلك كما لو كان قد اغتصب هذه الوديعة وسلبها لصاحبها. واستحقاقه للمسؤولية هنا هو لاخلاله بالواجب «فيجب ان يكون الاخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم عليه»[٦٣].
والذي حدا بأبي علي الى انكار المسؤولية عن الترك قوله «ان القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك»[٦٤] اي من الفعل سواء كان اقداماً او احجاماً سلباً او ايجاباً. ثم ايضاً ان استحقاق الحكم على الترك هو استحقاق على شيء معدوم، فكيف يجوز الحكم على معدوم؟

أما ابو هاشم والقاضي، فقد جوّزا ان يخلو المكلّف من الاخذ والترك. مثال ذلك ان الله قد يخلو من الفعل وضده، وقياس الشاهد على الغائب يثبت لنا ذلك على صعيد الانسان لان صحة الفعل لا تتعلق الا بكون الفاعل قادراً بصرف النظر عن كونه قادراً لذاته او قادراً بقدرة. اضف الى ذلك اننا نلاحظ من انفسنا اننا قد نخلو من ان نريد بعض التصرفات مع علمنا بها وقدرتنا عليها. ثم ان حكم القادر على الشيء ان يصح منه ان يفعل وان لا يفعل والاّ كان مضطراً الى الفعل.

والحقيقة ان الاشاعرة وكثير من المعتزلة هاجموا هذا الرأي وفسروه على انه اعلان للاستحقاق على مجرّد النية. بيد ان الترك هو فعل وموقف مختار من الفاعل كما ان الفعل هو موقف مختار ومقدّر منه. فعندما نعرض عن القيام بالفعل فمعنى ذلك اننا قدرّنا هذا الموقف بإرادتنا واخترنا عدم القيام به. لذلك لا فرق بين الفعل والترك في كونهما مقدورين للفاعل.

هـ ـ رعاية الله للأصلح والعدل الالهي:

ان نظرية رعاية الله للأصلح تأتي كمحصلة منطقية لمفهوم العدل الالهي ولمعنى الحكمة في افعال الله. ولما كان العدل الالهي يقتضي ان تكون افعال الله معللة يقصد منها غاية هي منفعة العباد، وان تكون افعاله كلها حسنة، كان وجه الحسن هذا هو صلاح العباد. فالله حكيم والحكيم «من تكون افعاله على احكام واتقان فلا يفعل فعلاً

---

٦٣ ـ المصدر نفسه، ص ٦٣٨.

٦٤ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٦٣٨.

جزافاً»[٦٥]. فلا بد اذن لله من ان «ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً»[٦٦]. ولما كان الخير الذي يريده لا يرتد الى ذاته لانه كمال مطلق، كان هذا الخير وهذا الصلاح الذي يفعله مرتداً الى «رعاية مصالح العباد»[٦٧]. هذا هو ملخص نظرية رعاية الله للأصلح عند المعتزلة مع ما يوجد بينهم من تفاوت في التفصيل.

والنظّام كان من اكثر المعتزلة تأكيداً لهذه النظرية فأوجب على الله ان يفعل «ما يعلم ان فيه صلاحاً لعباده»[٦٨]. ولعله في موقفه هذا كان قريباً من معتزلة بغداد الذين اوجبوا على الله فعل الاصلح لعباده في دينهم ودنياهم واوجبوا عليه ان لا يوفر جهداً في سبيل ذلك حتى لو انتقص من ذلك قدر انملة كان بخيلاً ظالماً. والظلم منه يقبح، وهو لا يفعل القبيح ولا يختاره، فوجب اذن ان يخلق العالم لان في الخلق صلاحاً ومنفعة للبشر، واوجبوا عليه ايضاً التكليف وتكمله العقول وازاحة العلل.

الا ان معتزلة البصرة انكروا ما ذهب اليه البغداديون من فكرة الوجوب هذه واعتبروا ان الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم انه لو فعله بهم لكان لهم فيه مصلحة ومنفعة. وعلى هذا الاساس رتب القاضي عبد الجبّار رأيه في حقيقة الصلاح والأصلح، أما الأصلح فهو الأقرب إلى الخير المطلق. ولما كان كل شيء في العالم يسير نحو الصلاح العام كان هذا الصلاح هو الغاية من خلق العالم. ولن نفصل القول كثيراً في اختلافات المعتزلة بهذا الإطار، بل نقول انهم على مختلف نزعاتهم كانوا يرون ان الصلاح والأصلح هما من ضمن العناية الالهية بهذا العالم. ولكن ما هو انعكاس كل ذلك على صعيد المسألة الخلقية وتحصيلاً مفهوم العدل الالهي.

على صعيد المسألة الخلقية كان هدف الحركة الاعتزالية من القول بالصلاح والاصلح هو التوكيد على ان فعل الحرية الانسانية انما هوجانب من جوانب الصلاح العام للخلق. وكلما ارتقى الانسان بحريته كلما ارتقى نحو الاصلح حتى يصل الى الصلاح غاية خلق العالم والصورة من الخير المطلق. وكأن الحرية الانسانية تتصاعد وترتقي حتى تبدو وكأنها صورة من فعل الحرية الالهي. انه ارتقاء تنزيهي تتبدى اماراته في تخطي عالم المعطيات والسيطرة عليه بتضمينه الوجوه التي نريدها منه. كل ذلك اقدار من الله لنا لان فيه

---

٦٥ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٤٠.

٦٦ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٦٧ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥، هذه الرعاية لمصالح العباد سمّوها «عدلاً».

٦٨ ـ المصدر نفسه، ص ٥٤.

صلاحنا، فكلما اتسعت دائرة حريتنا وفعاليتنا كلما اتسعت دائرة الصلاح والأصلح، لانه عبر هذه الحرية نصل الى المنفعة التي لاجلها خلق الله العالم.

خلاصة القول ان توثيق معنى العدل الالهي يجد سنده القوي في رعاية الله للأصلح.

فالمعتزلة حاولوا قدر الامكان ابعاد كل التصورات وكل المفاهيم التي قد تتعارض ومفهومهم لكمال الله وعدله ووحدانيته. وهم وان اوجبوا على فعل الله فعل الاصلح او اعتبروا ذلك تفضلاً فإن هذا لا يعني تقييداً للأله. فالمعتزلة لم يقصدوا ذلك ولا أصوليات فكرهم يمكن ان تنم عن هذا الامر، بل ان الغائية المتحكمة في تفكيرهم هي فكرة الآله المنتزه عن كل افعال النقص وما يقتضيه ذلك على صعيد الكون الانساني. فصورة الله العادل الحكيم والذي يفعل وفق غاية، افضل من صورة الاله الذي يفعل عبثاً. ان الكائن الانساني كأثر للفعل الالهي يتبع هذه الصورة المثلى للآله ويسعى الى تحقيق ما تقتضيه من فعل الاصلح الى الصلاح العام صورة الخير المطلق.

الخاتمة

الخاتمة

ـ تقديم :

سنحاول في ختام هذا البحث ان نستخلص أسس التوافق بين فلسفة القُدُر في الغرب وبين أصوليات الفكر الإعتزالي. فالبحث في مفهوم الكائن محصوراً في الانسان فقط هو السمة الاساسية التي يتميز بها الفكر المعاصر. وهذا ما اكدّ عليه المعتزلة في ابحاثهم حيث فسروا الالوهية توحيداً وعدلاً من منطلقات إنسانية.

وفلسفة القُدُر في الغرب فلسفتان: فلسفة الايمان وفلسفة الالحاد. فالمؤمن يعتبر ان الانسان عقل وإرادة واقتدار، انه فاعلية قصدية تتجه نحو المطلق انطلاقاً من تطلعات ترتد الى ذات فاعلة لا الى ذات متقبلة. هذا المطلق يحس به كامناً في الانسان يلزمه ويتعداه في آن واحد. بمعنى آخر ان فلسفة القُدُر في الغرب لا تعود الى وحي قط في تخريجاتها وإنما تقوم بكل هذه التخريجات من الناحية الفلسفية المحضة وفي ضوء العقل وحده. فانطلاقاً من العقل ومن الفاعلية الانسانية يتركز الانسان في ذاته ويتعدى بذلك الى حد المشاركة في فعل المطلق. أما الملحد فانه يعتبر ان هذا التركيز للذات الانسانية لا يكتمل الا بنفي مفهوم الوحي وبالتالي مفهوم الله، فاذا وجد الانسان كان الله عدماً.

أما اساس مذهب المعتزلة فهو قائم على التكليف اي على وحي موجه ولو كان اعلاماً فقط. فانطلاقاً من مفهوم التكليف يوثق الاقتدار الانساني، وبموجبه يكون الانسان قادراً على خلق افعاله. فالتخالف بين مذهب المعتزلة وفلسفة القُدُر في الغرب يكمن في مفهومي الوحي والتكليف من ناحية ومعطيات العقل المحض والوجوب الاخلاقي من ناحية أخرى. اما فيما تبقى فعناصر فلسفة القدر وعناصر مذهب المعتزلة هي واحدة. وفي

تحليلنا لفكر المعتزلة تتبدى لنا حيثيات التوافق مع فلسفة القَدُر في الغرب من خلال ما يلي:

أ ـ المنهجية في البحث:

ان المنهجية التي اعتمدها المعتزلة في ابحاثهم هي تنظير العلاقة بين الله والانسان. وهذا ما يظهر نزعتهم الانسانية التي تؤسس مفاهيم الالوهية من عدل وتوحيد على استقراء المقدمات مما هو متعارف عليه في الشاهد وقياس ذلك على الغائب. وتبدو العقلانية هنا في دمج معطيات التجربة الانسانية وقوانين العقل في نسق واحد. فالعقل ينطلق من بديهيات لا تسبق التجربة، وعلى أساسها يقيس الانسان معقولية الواقع، ومدى سكون نفسه اليه. فالواقع يصبح معقولاً عندما تحدث المطابقة وتسكن النفس. هذه هي القاعدة وعلى أساسها يقبح من الله ان تكون افعاله بدون غاية او حكمة، والاّ خرجت عن كونها معقولة. والعدل الالهي لا بد من أن تُبْنَى مسائله على هذه المعقولية حيث تتسم بالكلية من جراء استنادها الى البديهيات الأولية أساس كمال العقل، وبالتجريبية من حيث استنادها الى العلم التفصيلي الحاصل توليداً عن النظر. فللتجربة الانسانية دور مهم في صياغة معقولية ما نراه في الشاهد وقياساً على ذلك ما هو في الغائب.

والشاهد هو المعلوم، والغائب هو غير المعلوم، والقياس يكون «اما من باب الاشتراك في الدلالة وهو الذي أراد بقوله الاشتراك في طريق معرفة الحكم واما ان يكون من باب الاشتراك في العلة واما ان يكون فيما يجري مجرى العلة»[1].

والاشتراك في الدلالة مثاله معرفة صفاته تعالى وثبوت كونه قادراً بثبوت صحة الفعل منه لان ذلك مما هو معلوم في الشاهد. والاشتراك في العلة «كنحو ما نقوله في حاجة المحدث منا الينا لحدوثه ثم يقاس الغائب عليه فيجعل افعاله محتاجة اليه لحدوثها»[2].

اما الاشتراك فيما يجري مجرى الدلالة فهو «ان نعرف ان لكون احدنا مريداً حكماً وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا. ثم عند معرفتك بحكمها ومعرفتك بثبوت هذا الحكم في الغائب اثبت الصفة في الغائب»[3]. وأخيراً هناك ما يتعلق بالشاهد ثم نجد في الغائب ما هو ابلغ منه. وهذا «ما نقوله في حسن تكليف من يعلم من حاله انه لا يقبل

---

١ ـ عبد الجبّار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج ١، ص ١٦٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٦.

بأن يقال: قد ثبت في الشاهد ان العلم والظن يستويان في كل ما طريق حسنه المنافع ودفع المضار بل اذا حسن مع الظن والعلم أقوى منه»[4].

هذه المنهجية التي تعتمد المشاركة من وجه ما في كثير من الامور بين الخالق والمخلوق هي التي تبرر كون الفعل الالهي يجد مظهره في العقل الحاكم والإرادة الخلاقة على الصعيد الإنساني.

وهكذا منهجية تنطلق من التجربة الانسانية المعاشة بالفعل هي التي اتسمت بها فلسفة القدُر في الغرب. وهي وان لم تلغ اللجوء الى المطلق كما هي الحال مع لافيل (Lavelle) ولوسين (Lesenne) وغيرهما، فهي اعتبرت هذه التجربة إسهاماً في الفعل الالهي ومشاركة لله في فعله وخلقه وحتى في لاهوته[5]. فالطابع الانساني لفلسفة القدر اعطى الكائن البشري كل ما كان الفكر التيولوجي القديم يعطيه لله[6].

ب ـ الانسان فعل الحرية:

اعتبر المعتزلة ان حرية الاختيار هي جوهر الانسان العاقل المفكر والمكلّف، وبدون هذه الحرية لا يصح تكليفه ولا يعود هنالك فرق «بين خطاب الانسان العاقل وبين الجماد، ولا فصل بين امر التسخير وبين امر التكليف والطلب»[7]. فمعيار انسانية الكائن البشري هي الحرية العقلانية لانه متى «ذهب التخيير ذهب التمييز»[8].

وتنعكس هذه الحرية اطمئناناً نفسياً يؤدي الى تملك الكائن البشري زمام نفسه والتأكيد على ذاته من خلال هذه الحرية، فبها يتحرر الى حد ما من كل القيود الخارجية آلهية كانت او طبيعية، ويجعل من ذاته اصلاً لعلمها وعملها. فهو يقرر ما يحكم به عقله ويقدّر ما تخصصه إرادته. والخلق الإرادي المنفذ لحكم العقل هو فعل الحرية الذي يميز الانسان المكلّف عن غيره من الكائنات. هذه الحرية ليست عفوية ناتجة عن الشهوات والملذات، بل هي حرية الفكر والعمل. وعلى أساسها يرتكز مفهوم الواجب ويصبح الالتزام الخلقي نابعاً من الذات المقدّرة. انه طاعة بما تعنيه الطاعة من الانبساط والانشراح وليس خضوعاً اعمى لمستلزمات خارجية. لقد ارسى المعتزلة المسألة الخلقية على أساس

---

٤ ـ عبد الجبّار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج ١، ص ١٦٦.

٥ ـ حسني زينة، العقل عند المعتزلة، ص ١٤٨.

٦ ـ Louis lavelle, traité des valeurs tome I p. 308, 312, 313

٧ ـ هذا موقف بولان، Polin راجع، F. Alquié, L'homme et les valeurs, p. 971.

٨ ـ الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٨٤. م. م.

الوجوب وما يحكم به من محظورات ومأمورات انه امر نابع من اعماق الذات، من التقدير الانساني، من فعل الحرية الذي يقتضيه العدل الالهي.

فالمسألة الخلقية عند المعتزلة لا توثق بالخضوع والاكراه، بل بالاقتناع والطاعة الحرة، وهذا ما بدا شديد التطلب بالنسبة للمجبرة والاشاعرة الذين ارسوا المسألة الخلقية على أساس من المحظورات والواجبات المأمور بها شرعاً. ولعل الاختلاف في هذا المجال مرده التفاوت بل التناقض في فهم معنى فكرة الاله المطلق العادل الحكيم وانعكاس ذلك على الصعيد الانساني.

وأساس فعل الحرية هو الله الذي اقدر عباده عليه وذلك بخلقه حرية الفكر والعمل، بحيث يكتمل معنى الانسان والحكمة من خلقه وخلق العالم. فالله انما يفعل «لاجتلاب المنافع الى عباده ودفع المضار عنهم»[٩]. ولا يتحقق هذا الامر الّا بأن يكون الانسان رب أفعاله يخلقها بنفسه فيتحمل بذلك مسؤولية خلاصه او شقائه. وهذه نظرة تفاؤلية تعيد معايير الخلاص والشقاء الى اعتبارات انسانية، فعندما يدرك الانسان بعقله أن الله لا يفعل الّا الصلاح والخير، لا بد له من ان يطمئن ويشعر بالارتياح. ومع الشعور بالإطمئنان والإرتياح تعظم المسؤولية وتعظم الحرية ويعظم قدر الانسان وتقديره لافعاله. انه في جوهره قدر خير اذا ما حقق ذاته بإرادته الخلّاقة الموجهة بحجة العقل.

فالحرية إذن هي حق طبيعي للانسان تترتب من كونه مفكراً عاقلاً، وهي حق الهي له تترتب من كونه مُكلَّفاً. فالوحي والتكليف يقتضيان حرية الفكر والعمل وبهما يتبرران وبدونهما لا معنى لهما. انهما يقتضيان فاعلية مختارة، لا قدرية الجائية، لذلك لم يستطع المعتزلة «ان يهضموا نظرية الجبر ابداً ولهذا فإنهم نفوا القدر بشدة ورفضوا ان يكون الانسان العاقل مجرّد آلة صماء لا رأي لها ولا حرية ولا اختيار وانما تسيرها يد القضاء من وراء ستار... فأثبتوا انهم يحترمون الحرية الفردية حرية الفكر والعمل ويقدرون المواهب العقلية فكانوا لذلك دعاة حرية الرأي والإرادة في الاسلام»[١٠].

هذا التصور لمعنى الحرية الانسانية هو ما آل اليه الفكر الحديث في معرض تساؤلاته عن القلق الذي يشعر به الانسان تجاه كونه. من انا وما هو قدري، سؤالان متلازمان يعبران عن الوجدان القدري «[١١] الباحث عما يجب ان يكون عليه الكائن، لا تساؤلا عن

---

٩ - ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج ٢، ص ١١٥.

١٠ - زهدي جار الله: المعتزلة، ص ١١٢، م. م.

١١ - F. Alquie, l'homme et les valeurs, p 966.

ماهية يقتصر فيها دورنا على الاكتشاف والمعرفة وتنفيذ كل ذلك. هذا الوجدان القدري هو فعل الحرية الذي يرتقي بالإرادة الانسانية فوق المعطيات «ليؤكد على إنيّته»[١٣]. انه ارادة خلق واختيار لا يمكن ان ينفصل عن «الفاعلية الدينامية»[١٤]. فالحرية كما يقول هيدجر Heiddeger «هي خلق منزه»[١٥] بها يتخطى الانسان وينفي كل المعطيات والعقبات التي تعترضه.

ج - الاشتراك الفاعل:

اعتبر المعتزلة الانسان فاعلاً على الحقيقة دون المجاز، وربطوا بين كونه من جهة وقدرته على خلق افعاله من جهة ثانية. وإثبات الفعلية له هو التعبير عن حقيقة جوهره من حيث هو مخلوق مكلّف وانعكاس ذلك على المسألة الخلقية. الانسان ليس عقلاً يكتشف فقط بل هو ارادة تخلق ما يحكم به العقل. فما يقتضيه مفهوم التكليف وهو السند الميتافيزيائي لهذه الفعلية يؤكد على انها ترتقي بالإرادة الانسانية الى حد الخلق. فالفاعل هو المقدِّر لفعله والخالق له على معنى الاحكام المسبق والاختيار التام لوجه وقوعه، من هنا كان إثبات القدر له. فمقياس الفعل الانساني ليس في مدى مطابقته لما هو كائن، بل في تخطيه الكائنات وذلك بتقديره للوجوه التي يوقعها عليها بإرادته واختياره وتضمين هذه الوجوه قصوده ودواعيه واغراضه.

من هذا الوجه في الاقتدار يشارك الانسان الله في فعل الخلق. هذه المشاركة لا تنتقص من قدر الله ولا تلغي اللجوء اليه، انها تنساق مع ميتافيزياء سليمة بها تتبلور وهي في الوقت نفسه توثق هذه الميتافيزياء . فبالعدل الالهي نبرر الخلق الانساني، وبالاقتدار الانساني على الافعال يفهم معنى العدل الالهي وكون افعال الله حسنة. انه توثيق متبادل يحفظ للانسان انسانيته وعبرها تتحقق فكرة الاله المطلق المنزه. فالتنزيه كما فهمته المعتزلة ينفي عن الله فعل القبائح وتكليف ما لا يطاق والسؤال مع الالجاء والاضطرار. كل ذلك مما يقبح في العقل، فلا يصح والحال هذه ان نجوّز وقوعه من المنزه المطلق. ففكرة الخالق المنزه تنعكس على الصعيد الانساني اقتداراً وخلقاً حراً من المخلوق. هذا الخلق الحر هو الاسهام الفاعل الذي يعبر به الانسان عن كونه في هذا العالم.

---

١٢ - Louis lavelle, traité des valeurs, tome I, p. 425.

١٣ - ريمون رويه، فلسفة القيم، ص ٦٦. م. م.

١٤ - R. Polin, lacréation des valeurs, p. 278.

الى هذا ذهب بعض الفلاسفة المعاصرين من حيث اعتبارهم القدر «فكراً ناشطاً واشتراكاً يتحقق في الحاضر، اشتراكاً في عمل الابداع»[١٥]. فالمعايير المتحكمة بالكون الانساني وبالتالي بالأفعال المعبرة عن هذا الكون، هي معايير ترتد الى الذات الانسانية، وهي التي اطلق عليها في الغرب اسم فلسفة القُدُر لا فلسفة القيم. والانسان خالق لقدره، أساس فلسفة القدر في الغرب التي نظرت الى الفعل الانساني «تجربة قدرية يوجد فيها عناصر فكرية او شعورية او ارادية . ففي التجربة القدرية يوجد انفعال وحكم في نفس الوقت. وهذا يدل على تضمن هذه التجربة العقل والإرادة على السواء. ورغم ما قلناه عن تقبلنا وعدم خلقنا لها فان هذا لن يحول دون ادراكنا مشاركة الإرادة في صنع القدر»[١٦].

بيد ان المعتزلة كما فلسفة القُدُر المؤمنة في الغرب، وان افردت للقدرة الانسانية مجال الاقتدار على افعالها، فهذا لا يعني انها قد تخلت عن فكرة المطلق (الله) كما يظهر للبعض او ان تكون قد انتقصت من قدره. فالحقيقة انهم ركزوا على الاتجاه نحوه انطلاقاً من التجربة الإنسانية وانطلاقاً من تطلعات الإنسانية الحاصلة بالفعل. فالنظر إلى الإنسان يصبح أكثر اتساقاً واعم شمولية من حيث انه عقل وإرادة وقدرة ومن حيث ان فعله يرتكز على فعالية ذاته ومبادرتها في التأكيد على كونها. لقد غدا الله في نظر المعتزلة مجموعة من الاقدار (جمع قدْر) او لنقل انه قدر مطلق او قدرة منزهة يتجه نحوها الانسان بذات فاعلة وليس بذات متقبلة او بنظرة دينامية لا بنظرة شهودية. هذه الرؤية تنعكس تماماً على الكائن البشري في نظرته الى المعطيات الخارجية حيث يتجه نحوها متبيناً قدرها من خلال فاعلية ذاته وتقديرها لافعالها[١٧]. من هنا غدا البحث بالقدرة محور اهتمام المعتزلة ونقطة ارتكازهم

---

١٥ ـ ريمون رويه، فلسفة القيم، ص ٢٧٠. يعرض هذا بكونه ناقلا رأي لويس لافيل.

١٦ ـ جان ڤال، طريق الفيلسوف، ترجمة احمد حمدي محمود، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥. المقصود بقوله تقبلنا القدر ان الفعل قدر بحد ذاته بالاستقلال عنا ويكون خلقنا له لا على معنى ايجاده من العدم بل فقط بتضمين هذا القدر المعطى ارادتنا له ومشاركة الارادة في اخراجه الى التحقيق العملي.

١٧ ـ يقول محمد اقبال «الانسان في صميم كيانه هو كما صوّره القرآن قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو في سيرها قدما من حالة وجودية الى حالة اخرى». تجديد الفكر الديني في الاسلام ترجمة عباس محمود، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٦٢. وهو يفسر الآية «كل يوم هو في شأن» (سورة الرحمن، آية ٢٩) بالقول، «ان الوجود في الزمان ليس التقيد باغلال الزمان المتجدد وانما هو خلق هذا الزمان المتجدد لحظة لحظة، وان نكون في خلق هذا الزمان على تمام الحرية والاصالة في الابتكار»، نفس المصدر، ص ٦١، ومعنى هذا ان الكون الانساني ليس انتظاما في زمان حادث، بل هو خلق وابداع لزمان نشعر به. انه ارتداد باطني وخلق شعوري متجدد في كل آن ونابع من اعماق الذات الانسانية.

ومن خلاله انطلقوا في بناء مذهب متكامل.

د ـ موضوعية القُدُر:

ان الاساس الذي يقوم عليه مذهب المعتزلة هو اعتبار الفعل قدراً بحد ذاته بمعزل عن الفاعل. فالخير قدر ذاتي والشر كذلك بمعزل عن ارادة الانسان وعن الاوامر والنواهي الشرعية. انها مبادىء ثابتة خارج العقل البشري «ففي الخير ما يجعله خيراً وليس في وسع الانسان وفي وسع الله ان يجعله شراً، والى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة في الاسلام»[١٨].

هذه المعيارية قد اتخذت نسقاً ذاتياً مع القاضي عبد الجبّار خصوصاً في اظهاره سكون النفس كحد نهائي للعلم اليقيني المتولد عن النظر. الا ان هذه الذاتية في عملية المعرفة لا تلغي اثر التجربة الموضوعية مما اوقع القاضي في ازدواجية المعايير.

واهمية معيارية العلم اليقيني تعود الى ان الفعل لا يصح تقديره الاّ بعد احكامه بالعلم. فالعلم هو عنصر اول من عناصر تقدير الافعال لان الارادة لا تخصص في الحدوث الا حقيقة ما علم حدوثه. وتحويل المعرفة الى عملية تقدير يكمن في عمل الإرادة التي تضمن ما حكم به العقل وجه اختيار الإنسان له. فيكون حكم العقل مراداً ومتضمناً لقصود واغراض مريده. فالمعرفة يجب ان لا تقتصر على ما هو كائن، بل تتعدى ذلك الى ما يجب ان يكون أي ما تخصصه الإرادة الفاعلة. صحيح ان المعيارية الاساسية في المعرفة عند المعتزلة هي مطابقة الاعتقاد للواقع، الاّ ان العلاقة الجدلية بين العلم والاعتقاد هي التي تضفي على هذه العملية السمة التقديرية. فالاقتدار الانساني يتضمن المعرفة ويتخطى حدودها الى الخلق والابداع.

انطلاقاً من هذا الاعتبار تعتبر القُدُر حقائق لازمة في الافعال ويصبح دور الانسان تخصيص جهة وقوع الفعل بإرادته الحرة، وتحقيقه مقدراً بقدرته. وعن هذا الوجه الواقع بإرادة الفاعل يلزم القدر المخلوق من الانسان أي المقّدر منه. فالمعطيات الخارجية تقابل الانسان الفاعل. وهذه المعطيات من افعال واشياء هي موقع فعاليته، وما الوجوه والاعتبارات التي تقع عليها والتي عنها يلزم القدْر الا دليلاً على تعلق الفعل بفاعله. هذا التعلق هو الذي يثبت المسؤولية ويثبت صفة الخلق في الانسان وبالتالي استحقاقه للمثوبة والعقوبة.

---

١٨ ـ توفيق الطويل، اسس الفلسفة، ص ٣١٥. م. م.

والحقيقة ان فلسفة القَدَر في الغرب اتخذت منحيين: احدهما اعتبر القدر مجرّد انعكاس لرغبات الذات، «وهذا على سبيل المثال ما تفعله الاخلاقيات الوجودية الالحادية بتأليهها قدر الحرية»[١٩]. والثاني اقّر بموضوعية القدر واستقلالها عن الذات الانسانية، وهذا ما فعله شيلر (Scheler) وروييه (Ruyer). وهناك منحى جديد يمثله لافيل (Lavelle) ولوسين (Lesenne)، ويعتبر القدر اشتراك فاعل بين موضوع معطى وفاعلية انسانية. فقد اوضح لوسين (Lesenne) «انَّ القِدَر في آن واحد تجربة والزام بالتنزيه. . . وما الكون الاّ تقدير فاعل دائماً»[٢٠].

هـ ـ المعتزلة مذهب انساني:

نخلص الى القول ان محور البحث في مذهب المعتزلة يتركز حول تصور العلاقة بين الانسان والله ليس من حيث قسمة مشتركة بين الفيزياء والميتافيزياء، بل ايضاً من حيث المسألة الاخلاقية وما يترتب عن العلاقة بين المُكلِّف والمُكلَّف. هذا الجانب الخلقي استأثر باهتمام المعتزلة وطبع تفكيرهم بالطابع الانساني حيث انصب اهتمامهم على فاعلية الفرد في وسطه الطبيعي ومدى قدرته على بلورة موقفه من هذا الوسط. فالاخلاق لم تكن معهم مبنية على مجموعة من المحظورات الشرعية، بل هي تجربة انسانية ترتد الى الذات الفاعلة العالمة والمريدة. فبالعقل ندرك كنه هذا الكون وندرك الحسن الذاتي في الافعال، وبالإرادة نخصص ما نختار وبالقدرة نحقق ما نريد. هذه الامور هي الاسس التي تحقق للانسان توازنه الداخلي وعبرها يتخطى القلق الذي يساوره حول كونه مسؤولاً ام لا. فالقصد الإرادي «او غاية توجه الفعل الانساني يثبت الفصل بين ماهيته الانسانية وبين الفعل الالهي»[٢١]. وعلى هذا الاساس يحسن من الله المساءلة والمحاسبة دعماً للعدل الالهي. وبالاطمئنان الى هذا الاقتدار يتركز الانسان في ذاته ويعتبرها اصلا لما هو مسؤول عنه.

لكن هذا التركيز للذات يتأرجح بين خاطرين متباعدين: أحدهما يدعو الى الخير والآخر الى الشر. ولعل هذا التأرجح بين الدواعي هو اساس المسألة الخلقية، لانه لو كان الداعي واحداً «لكان الانسان ملجأ الى ما يدعوه اليه لانه ليس في مقابلته ما يدعوه الى هذه ولا تكليف مع الالجاء»[٢٢]. ولو شاء الله ان يهدي الناس جبراً لفعل ذلك ولكنه لم

---

١٩ ـ فرانسوا غريغوار، المذاهب الاخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، ص ٣٥ م.م.

٢٠ ـ ريمون روييه، فلسفة القيم، ترجمة عادل عوا، ص ٢٧٠، م.م.

٢١ ـ عبد الستار الراوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبّار، ص ٣٦٨، م.م.

٢٢ ـ البغدادي، اصول الدين، ص ١٥٥. م. م.

يشأ الا بالتخيير اذ لو اجبرهم لكان هو المستوجب للثواب دونهم[٢٣]. فتردد الدواعي هو الاساس والحل الذي ارتآه المعتزلة لرفع التعارض هو اعتدال الدواعي وذلك بالعمل على اساس ما يحكم به العقل وتخصصه الإرادة الحرة. فالاتزان والاطمئنان في شخصية الكائن البشري دعامتها العقل النظري المستدل والعقل العملي المرشد. هذه هي الانسانية العقلانية في مذهب المعتزلة انسانية العقل والحرية.

وعن هذا الطابع الانساني العقلاني تقررت لدى المعتزلة امور عديدة منها:

- التركيز على الانيّة الفاعلة للفرد القادر وعلى خلق افعالها وبالتالي اعتبار عملية الخلق هذه تعبيراً عن حقيقة الجوهر الانساني. لقد ربطوا بين الفعل من جهة والعواقب المترتبة من جهة ثانية حتى يتسنى لهم تعليق المسؤولية المباشرة عنه. وهذه النظرة هي نتيجة طبيعية حسب مذهبهم «لديانة تؤمن بوجود الله على صورة متعالية بعيدة عن التأثير المباشر والدائم في مملكة الانسان»[٢٤]. يقول محمد اقبال: «فتقدير شيء ليس قضاء غاشماً يؤثر في الاشياء من خارج ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء وممكناته التي تقبل التحقيق والتي تكمن في اعماق طبيعته وتحقق وجودها في الخارج بالتالي دون الاحساس باكراه من وسيط خارجي. ومن ثم فان تكامل وحدة الديمومة لا يعني ان هناك حوادث تامة التكوين اشبه بان تكون في احشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة واحدة... والواقع ان كل نشاط خالق هو نشاط حر، فالخلق يضاد التكرار الذي هو من خصائص الفعل الآلي»[٢٥].

- ان اعتبار الانسان فاعل في الحقيقة دون المجاز، يستلزم لاجل ذلك ان يكون هنالك مرشد يرشده في تقديره لافعاله. هذا المرشد هو العقل الذي «يستدل به حسن الافعال وقبحها»[٢٦]. فباكتمال المعرفة العقلية والبلوغ يكتمل تحديد معايير الافعال والحكم عليها.

---

٢٣ - اعتبر المعتزلة ان وجود داع واحد يدعو للايمان يؤدي الى الجاء الفاعل الى فعل الايمان «والمكره لا يستحق ثوابا»، وقد استدلوا على ذلك بعدد كبير من الآيات القرآنية مثل «ولو شاء ربك لآمن في الارض كلهم جميعا»، «افأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (سورة يونس، آية ٩٩). او كقوله «ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون» (سورة يونس، آية ٥٢)، وهو لم يقل بمشيئتي لكم ولا بقضاي عليكم ولا بارادتي فيكم. راجع، عبد الستار الراوي، العقل والحرية، ص ٣٧١ م.م.
وايضا الشيخ محمد ياسين، نفائس المخطوطات، ص ٢٠، م.م.

٢٤ - يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة (القاهرة، طبعة رابعة ١٩٦٦) ص ٩٢.

٢٥ - محمد اقبال تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، (القاهرة، لجنة التأليف والنشر والترجمة، ١٩٥٥) ص ٦١.

٢٦ - الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٣٧١، م.م.

ـ والانسان العاقل باستطاعته التمييز بين الاعمال الحسنة والاعمال القبيحة وبالتالي تحمل المسؤولية دون الرجوع الى الاوامر والنواهي الشرعية. بمعنى آخر ان التكليف عندهم هو تكليف عقلي قبل ان يكون سماعياً.

ـ لقد تأدى عن هذا المذهب في نهاية الامر نظرة تفاؤلية الى معنى الكون، تردم تلك الهوة القائمة بين الخالق والمخلوق. فهم اعتبروا ان الله يخلق لغاية وان وجه الحكمة من الخلق ان هو الاّ منفعة البشر ورعاية الاصلح لهم: «خلقني اياي لينفعني»[٢٧].

ـ جماع القول ان تحليل اصوليات الفكر الاعتزالي يدل على انها تتضمن اصول فلسفة القُدُر في الغرب مع فارق التكليف. هذا ما حاولنا ونحاول ان ننبه العرب اليه اليوم لاحياء ما انطمس لديهم منذ اجيال.

---

٢٧ ـ عبد الجبّار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٧. م.م.

راجع ما يقوله عبد الرحمن بن محمد الرازي، «المقصود بتخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة». مفاتيح الغيب، ج ١٣، ص ٩٢.

معجم المصطلحات

نقارن هنا بين المصطلحات المستعملة في فلسفة القُدْر وبين ما يقابلها عند المعتزلة. وقد استعملنا في ذلك ثلاث مؤلفات لأعلام هذه الفلسفة في الغرب وهي:

L. Lavelle, traité des des valeurs, Tome I et II. وقد رمزنا إليه بحرف (L)، وثانياً.

R. Polin, La création des valeurs، وقد رمزنا إليه بحرف (P)، ثالثاً.

R Ruyer, la philosophie des valeurs، وقد رمزنا إليه بحرف (R).

أما مصطلحات المعتزلة المقابلة، فقد استخرجناها من مجموع مؤلفاتهم التالية:

- الأشعري، مقالات الإسلاميين، وقد رمزنا إليه بحرف (ق).
- الخياط الانتصار، وقد رمزنا إليه بحرف (ص).
- عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، وقد رمزنا إليه (خ).
- النيسابوري، المسائل في الخلاف وقد رمزنا إليه بحرف (ن) وكتاب التوحيد وقد رمزنا إليه بحرف (ن) أيضاً.

أما باقي كتب المعتزلة المستعملة في هذا المجال فقد اثبتناها باسمائها. وقد اتبعنا في ذلك الترتيب الأبجدي الفرنسي.

ـ مطلق: «إيجاد ما قدر عليه . . . يسمى مخلى مطلق» (خ ٣٩٣).

ـ المقصود هنا بلفظ Absolu القدر المطلق أي الاله. ويمكن مقابلتها عند المعتزلة بالالة ـ المنزه عن كل أفعال النقص. لذلك نؤثر استعمال لفظة منزه على غيرها من المصطلحات وقد تطلق هذه اللفظة «مطلق» عند المعتزلة على الإنسان المخلّى بينه وبين فعله أي الحرّ المختار.

ـ فعل: «هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه» (خ ٣٢٤). «والمستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل انه وجد من جهة من كان قادراً عليه، وكل من علمه كذلك علمه فعلاً له» (م، ج ٦، ق ١) ص ٥ «العلم بكونه فعلاً علم بحدوثه عن قادر». لا يكتمل قدر الفعل عند المعتزلة الا بتعلقه بفاعله وتحقيق الفعل معناه التقاء فاعلية الإرادة الإنسانية مع القدر اللازم عن اختيار الإنسان لوجه وقوع فعله. فالفعل هو الانتقال إذن من مجرّد إمكانية إلى التحقيق العملي بالقدرة.

ـ تصرفاتنا محتاجة إلينا «لحدوثها» (ن، ٥٣).

ـ الفكر المتحقق عملياً، هو فعل أي قدر. والخلق «فكر» (خ، ٥٤٨).

ـ الفعل الاختياري: وقوع الفعل مختاراً أي مقدراً بالقدرة. وكل من وقع منه الفعل مقدراً سمي خالقاً، قديماً كان أو محدثاً. وصحة وقوع الفعل تعود لكونه

— ABSOLU: la valeur est l'absolu qui en est le critère suprême (L.I, 125).

— La présence de l'absolu est inséparable de la puissance même de l'affirmation (L, II, 481).

— ACTE: unité de l' être et de la valeur (L, I, 295).

— C'est l' être meme en tant qu'il crée ses propres raisons il est dans l'être ce qui explique le passage de la possibilité à l'actualité (L, I, 301).

— Acte de juger: c'est l'acte d'évaluer (L, I, 521).

— Acte Libre: c'est la source de la participation (L, I, 629).

— Acte créateur: l'acte d'imaginer n'est pas un acte de connaissance, car la connaissance vise le donné et demeure immanente à lui— c'est un acte créateur (P, 63).

— Acte de transcandance c'est un acte qui crée. (P 109).

قادراً فقط، وهذه هي صفة المشاركة بين الله والإنسان.

ـ الفعل = خلق = قدر، مقدَّر بالقدرة.

ـ التقدير، أي الخلق، هو تضمين المعطيات قصود وإرادة الفاعل. وتخطي المعطى هو فعل تنزيه.

Principe de toute création, c'est une action effectuée par un sujet (P. 278).

ـ الإنسان «محدث مخترع منشىء على الحقيقة» (ق ٥٣٩).

— Acte d'invention: conforme au principe de transcendance. (P. 281).

فعل علم: العلم لا يكفي لإخراج الفعل إلى حيز الوقوع. فقط يحتاج إليه لاحكامه.

— Acte de connaissance: conforme au principe d'immanence. (P. 281).

ـ الفكر = فاعلية خلق، لأن فكر معناه «قدر وخلق» (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ابن مثوية، ص ٤٢٧) و (خ ٥٤٨).

— Acte de la Pensée: activité de l'homme dans le cause: faire valoir (L, I, 5).

— Acte de juger: c'est l'acte d'évaluer (L, I, 521).

ـ فاعلية سببية، خصوصاً في الأفعال المباشرة لأننا نبتدىء أسبابها. الإنسان فاعل أي انه سبب أفعاله. والسببية الإنسانية هي سببية خالقه على معنى أنها مقداره.

— Activité: activité de l'homme dans la cause, activité créatrice (L, II, 203); faire valoir (L, I, 5).

ـ الإنسان سبب أفعاله على معنى انها واقعة منه على حسب قصوده ودواعيه واغراضه لا على أنه ملجأ إليها بوقوع أسبابها.

— l'activité axiologique est libre par ce qu'elle n'est pas l'effet de causes qui la poussent, mais qu'elle va vers un but situé en avant (R, 66).

«إنما سمي الخالق خالقاً من حيث قصد بالفعل إلى بعض الأغراض» (م، ج ٨، ص ١٦٢).

— Orientée vers l'action.

عـمـل: خـروج الفـعـل إلى حيّـز لتحقيق. «ما وجد وكان الغير قادراً عليه» (خ ٣٢٤) «هو المقدور عليه» (خ ٣٢٤).

ـ العلم لا يكفي لإخـراج الفعـل إلى حيّز التحقيق «فقد يبقى العـالم عالماً دون أن يفعـل» وصحة الفعـل تعود إلى كـونـه قادراً «وان أحكام الفعل واتساقه هو الذي يحتاج إلى كونه عالماً» (م، جـ ٨، ٢٧٩).

ـ العمـل هـو الفعـل المتحـقق، أي المقـدّر. والتقـديـر خلق، والخلق معنـاه تضمـين المعطى قصـود واغراض الفـاعـل وبـذلك يتخـطاه ويريـد منـه فقط الـوجـه الذي يختاره.

ـ العمل، تحقيق، تقدير، خلق،

ـ العمل = قدْر ، هـذا القدر لازم عن وجه ونوع الفعل بإرادة فاعله.

قـدّر، «التقـديـر بمعنى الخـلق» (خ ٧٧٠).

ـ تحقيق «التقـدير يقـوم مقام التحقيق» (خ ٢٨٣).

ـ عمل: أي حصل منه الفعل «ومجـرد الفعل يصح منه لكونه قادراً» (م، جـ ٨، ٢٧٩) وهو بذلـك يشارك في فـاعلية، أي خلق «الوجود يحصـل بالفـاعل» (التـذكرة ص، ٨٢) التحقيـق العـمـلي لا بـد أن يتعلق «بكونه بالفاعل» (ن ٢٢٦).

بالعمل يتركز الإنسان في ذاته.

التقدير والتحقيق، أي وقوع الفعل من الفاعل هـو دلالة كـونه «فـاعلاً» والـدلالة على اننا قـادرون أي فاعلون هي «صحـة

— Action: éprouve et met en oeuvre (L, I, 90).

— La connaissance n'a de sens que par rapport à l'action (L, I, 95).

— L'action est en acte, ce que la valeur était en puissance, la réalisation, l'actualisation d'une invention de transcendance (P, 94).

— C'est la transcendance en acte (P., 171, 174).

— depassement créateur du réel (P, 188).

— l'action ne nie que pour créer (P, 241).

— Valeur est action (P, 298).

— Affirmer: valoriser, acte créateur de la valeur (L, I, 514).

— AGIR: Participer à une activité (R, 64).

— Être c'est agir (R, 84).

— Viser un idéal (R, 84).

— En agissant, l'homme affirme et impose son individualité (P, 156).

— C'est exprimer le sens d'un acte (P, 1).

الفعـل» (المحيط بـالتكليف، جـ ١ ص ٣٦١).

ـ فاعل: «وأما من تكون منـه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله» (ص، ٢٥).

ـ هـو «من وجـد من جهتـه من كـان قادراً عليه» (جـ ١١٥).

ـ اثبـات الإنسان فـاعـل عـلى الحقيقـة يوجب «أن نفعل بين وجوب وقوع تصرفه بحسب قصـده واستمـرار ذلـك فيـه عـلى طـريقة واحـدة وبـين تصـرف غيـره عـلى اخـتـلاف أحـوالهـم مـعـه» (م، جـ ٨، ص ٣).

ـ الإنـسـان «فـعـل» (م، جـ ٨، ص ١٤٩).

ـ «لو لم يصح الفعـل من زيد لما ثبت كونه. قادراً» (ن، في التوحيد، ٢٨٨).

ـ معنى فـاعـل، مقـدار. . . القـول في الإنسـان أنه خـالق إذا وقعت منه أفعـالـه مقدرة» (ق ٥٣٩).

ـ كل من وقع «فعله مقدراً فهو خـالق له، قديماً كان أو محدثاً» (ق ٢٢٨

ـ «ان الإنسـان فـاعـل ومحـدث» (ق ٥٣٩).

— Agent: qui choisit, qui préfère. qui se met à actualiser des valeurs. on ne peut le définir que comme sujet d'une activité jugeante ou actualisante. Il ne faut pas séparer agent et activité (R, 60, 61).

الحسن، الجمال: وردت عند المعتزلة بمعنى الحسن لأنهم اهتموا بقدر الأفعال وما يلزم عنها من أحكام أكثر من اهتمامهم بقدر الأشياء.

—BEAU: pas de réalité du beau mais seulement de l'objet beau (L, I, 280).

ـ الحسن هو الفعل الحسن. وهو أمر لازم في الأفعال بمعزل عن الله. «ان هذه الصفات لا يجوز أن تكون بالفاعل فيجب أن يكون الذي يتعلق ما تصدر عنه هذه الصفة» (ن، في التوحيد، ص ٢٢٣).

— Beauté d'une image: si elle est bleue, c'est elle qui est bleue... et comme en dehors du moi. (L, I, 19).

ـ ان الاسود «لما استحق كونه سواداً لذاته لم يجز أن يوجد مرة فيكون سواداً وأخرى فلا يكون سواداً» (خ، ٣٤٦).

ـ «كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به» (ق، ٣٥٧).

ـ ان الفعل عند المعتزلة حسن «اما لعينه «كما يقول البغدادية، «أو لوقوعه على وجه» كما يقول البصريون (كتاب الأساس، ص ١٠١، ١٠٢).

الخير: الحسن خير ونفع. والحسن قدر لازم في الفعل أو في وجه وقوعه. ونقول «اخترنا حسناً» (لسان العرب، مجلد ١٣ ص ١١٦). والخير من خار، اختار. لذلك كان اختيار الخير معناه اختيار وجه يحسن عليه الفعل.

— LE BIEN: synonyme du mot valeur (L, I, 19).

— C'est la suprème affirmation (L, I, 673).

— Atteint l'action dans sa source)L, II, 344).

— Correspondant à être.

— C'est une valeur, une chose comme une unité matérielle des qualites axiologiques (scheler) (P, 146).

ـ إرادة الخير «هي مختارة كما انها اختيار» (ق ٤١٩).

ـ الخير هو الشيء الخير، والحسن هو

الشيء الحسن أو الفعل الحسن (جـ ٥٦٤) «هو النفع الحسن» (م، جـ ٥، ص ٣٣).

ـ الله لا يفعل إلا ما هو خير، والإنسان يختار، وممكن أن يوقع أفعاله على وجه الخير أو على وجه السوء. ولما كان الخير من الاختيار استحال أن يكون إلا اختياراً للخير. فالخير في المنافع الدنيوية هو الحكمة من أفعال الله.

—C—

ـ خلق: كوّن، ألّف، قدّر، فعل (ح ٥٤٨) ق (٣٦٣ ـ ٣٦٦).

— CRÉER: évaluer (L, I, 43).

ـ الفعل المتحقق عملياً، هو الوجه الواقع بإرادة فاعلة والمتضمن لاختياره وقصوده والفعل هو اختيار وجه ونفي وجه آخر. فالترك موقف يتضمن عدم اختيارنا وجهاً معيناً ويتضمن اختيار وجه آخر. «لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك» (خ ٤٢٥) هذا موقف الجبائي الأب. «يجوز خلو القادر بقدرة من الأخذ والترك (خ ٤٢٥) موقف أبو هاشم والقاضي.

— L action ne nie que pour créer (P, 241).

— Là ou l'homme crée, la transcendance qu'il met en oeuvre est pure de toute métaphysique (P, 60).

ـ خلق، اخترع، الإنسان... مخترع منتشىء على الحقيقة» (ن ٥٣٩). والاختراع هنا ليس الايجاد من العدم بل التقدير.

— Créer, c'est inventer des valeurs en le transcendant, nier et anédantir tout système donné de causes naturelles et d'effets humains (P, 131).

ـ تصرفاتنا الواقعة منا محتاجة في حدوثها الينا لأنها «وقفت على أحوالنا في النفي والاثبات فيجب أن تكون محتاجة إلينا لحدوثها»، ويجب أن تكون محتاجة

— L'homme crée et recrée sans fin la réalité donnée.

إلينـا لتجـدد وجـودهـا وهـو الحـدوث» (ن، التوحيد، ص ٥٣، ٥٦).

ـ خلق: قـدر، فعـل. وردت عنـد المعتزلة بمعنى «التقدير، والتكـوين والإرادة والفكر» (خ ٥٤٨).

— CRÉATION: la valeur est avant tout une création.

ـ الإرادة تخصص وجه وقـوع الفعـل وبالتالي القدر. فالقدر أي الفعل، وهو ما وقع مقدراً «من فاعله على حسب الغرض والـداعـي» (جـ ٨ ٥٤٨) من الـقـديـم أو المحـدث. وهنا يكمن وجـه المشـاركـة في الدلالة. (راجـع المحيط بالتكليف جـ ١، ص ١٦٥).

— La Valeur nous fait participer à l'acte créateur en tant qu'il est un acte divin (L, I, 321).

— La valeur est la justification de la création et de la volonté de création (L, I, 196).

ـ عمليـة الخلق هي قدر واقـع بالإرادة الخلاقة أي المخصصة لوجه وقوع الفعل.

ـ ان الإرادة هي التي تـوجب «وقـوع الفعل على وجه دون آخر» (ن، مسـائل، ٣٦٣).

ـ الخلق هو تخطي المعـطيات. والفعـل قـدر بحد ذاتـه، والفاعـل يختار وجـه من وجـوه الفعـل التي يقـع عليهـا بـإرادتـه. واختياره هذا نفي للوجوه الأخرى.

— La création a besoin, d'un donné à nier et à dépasser (P, 61).

ـ الخلق: وقوع الفعل على وجه مقدر، حسب القصـود والأغـراض لأن «الشيء يحـدد بما يستفـاد به للكشف عن الغـرض فيـه» (م، جـ ١، ق ١، ص ٦). «سمي الخـالق خالقاً من حيث قصد بـالفعل إلى بعض الأغراض» (م، جـ ٨، ١٦٢).

— Une création imaginaire supposée capable de penser un effet de l'évaluer et de le prendre pour but (P, 113).

ـ خالق: فاعـل: والخالق هـو من وقع منه الفعل مقدراً. فالله قادر لصحة وقـوع

— CRÉATEUR: à l'unité substantielle et matérielle des valeurs, correspondrait un

الفعل منه، وهو خالق لأن الفعل يقع منه مقدراً حسب الغرض والداعي. وكذلك الإنسان «اثبتنا له القدر. . . وصار سبيلنا سبيل من اثبت القدرة لله تعالى وحكم بكونه قادراً. . . وكذلك إذا اثبتنا القدرة لأنفسنا» (خ ٧٧٦).

principe divin de création. Cette unité simplement formelle correspond une attitude humaine de transcendance.

- «العبد يحدث الشيء وانه يصح أن يحدثه مقدوراً» (م، جـ ٨، ص ١٦٣) وهذا ما يميز الكائن البشري عن غيره من الكائنات.

L'homme est le seul créateur et le seul ouvrier dont nous ayons phénoménologiquement conscience (P, 98).

- «يحدث العبد الفعل بمقدار، كما انه تعالى يحدث ذلك» (م، جـ ٨ ص ٢٨٣). والإنسان خالق أفعاله لأنه مباشر لأسبابها. وهي ترتد إلى معاني العلم والإرادة والقدرة الحاصلة فيه.

— LE CRÉATEUR: renferme en lui la raison suffisante de la création (P, 277).

— Forme le principe et le garant responsable de ce qu'il crée et qui ne peut pas ne pas dependre lui (P, 277).

- وقوع الفعل حسب قصوده ودواعيه دلالة تعلق فعله به. «وقوعه بحسب الدواعي يكشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا» (المحيط بالتكليف، جـ ١، ص ٣٦١). والمسؤولية عن الفعل لا تكون إلا باعتبار الإنسان «فعل الله» أي خالق. «فمعنى فاعل وخالق واحد» (ق ٢٨٣).

— Il fonde son oeuvre parcequ'il lui est transcendant et par ce qu'il se conserve en elle (P, 277).

- الإنسان الخالق هو أصل عمله، وهذا ما ركز عليه المعتزلة باعتبارهم القصود والدواعي والأغراض هي المحركة للإنسان الفاعل لا أسباب خارجة عن ذاته. «والتحقيق يكون بالفاعل» (ن، مسائل، ص ٢٢٦).

اختيار: «ايثار» (ق ٤٢٠)

ـ من تكـون من الأشيـاء المختلفـة «بحيث يفعل الضدين فهو المختار لأفعاله» (انتصـار ص ٢٥) ـ

الاختيـار: اختيـار وجه وقوع الفعـل هو تحقيق وتقـدير لهـذا الـوجه من بـين عدة وجـوه يمكن أن تقـع عليها.

ـ الاختيار: الاختيار الإرادي هـو خلق (الخـلق، إرادة) «الإنسـان مختـرع» (خ ٥٤٨) (ق ٥٣٩).

ـ الإرادة والاختيـار يكـونـان «بتـوطـين النفس» (القـاسم، كتـاب الاسـاس، ص ١١٠) وتـوطين النفس يعـود إلى الدواعي الباطنية أي البواعث. فالاختيار يستند إلى الإرادة والإرادة، مـعـنى ديـنـامـي في الإنسان.

ـ العلية: في أفعال الـطبيعة. «لا يمنـع الحجر بما في طبعـه من الانحدار، كـما لا يمنـع المـاء ممـا في طبعـه من السيـلان» (الانتصار، ٣١).

ـ اليقـين: العلم اليقيني «هـو اعتقـاد الشيء عـلى مـا هـو بـه» (م، جـ ١٢ ص ١٣). والاعتقـاد هـو القـطب الـذاتي في المعـرفة وسكـون النفس إلى هذا الاعتقـاد هـو الذي يعـطي اليقـين فهـو إذن عمليـة تقدير ترتد معاييرهـا إلى الذات الإنسـانية العالمية لمعنى حاصل فيها.

ـ العلم اليقيني «هو المعنى الذي يقتضي سكـون نفس العـالم إلى مـا تنـاولـه» (م، جـ ١٢، ص ١٣).

—CHOIX: suppose la préférence qui l'appelle. on choisit ce qu'on Préfère. (L, I, 438).

C'est un choix entre deux contraires (L, I, 577).

— L'évaluation est une hierarchie en acte. elle prend la forme d'un choix entre deux termes. (P, 102).

— Le choix créateur: invention (P, 102).

— Le choix est fondé lorsqu'il comporte des motifs. C'est une décision axiologique (P. 12).

— CAUSALITE: le principe de causalité ne s'applique qu'à la réalité naturelle. (P, 110).

— CERTITUDE: elle est le Produit d'une évaluation par transcendance.

الوجدان القدري: وردت عند المعتزلة بمعنى التفكر والنظر وهما فعلان يرتدان إلى معاني حاصلة في الإنسان. وعنهما يتولد العلم. والقول أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، معناه الفصل بين الفكر وموضوعه. والقصد إلى الفعل والعلم به هو مرحلة أولى لتخصيص الوجه الذي نريده منه. عند ذلك تصبح المعرفة فعل تقدير. أما إذا اقتصرت المعرفة على الإدراك فقط ولم تتخطَ ذلك إلى التخصيص بالإرادة الخلاقة فانا نبقى على صعيد المعرفة من أجل المعرفة. فالإرادة تخصص ما علم بالتفكر والنظر. (لم يرد عند المعتزلة مصطلح مقابل ولكنا نستطيع استنتاج كل ذلك من سياق نظريتهم في مقدمات الأفعال وكيفية تقديرها).

— CONSCIENCE AXIOLOGIQUE: C'est une fonction intentionnelle. Elle est transcendante et immanente. C'est un lien dialectique. Elle est transcendante lorsqu'elle est intentionnelle, et elle est immanente lorsque l'objet ainsi posé et intentivement saisi et connu. (P. 68).

الوجدان الخالق: فعل القاصد. يميز المعتزلة بين فعل الساهي والنائم والذي لا قدر له وفعل القاصد نحو موضوع معلوم والذي عن هذا القصد ينتج القدر. فالقصدية هي التي تميز الفعل الإنساني، وبالتالي الخلق والتقدير. ويمكن مقابلة الوجدان الخالق، والفعل القاصد «بالفكر، الذي هو خلق» (خ ٥٤٨).

— CONSCIENCE CRÉATRICE: se manifeste tant que l'on s'attache à l'étude de son intentionnalité (P. 69).

— D —

- رغبة: «ميل ورغبة وسوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه». (جرجاني تعريفات، ص ١٠ - ١١).

—DÉSIR: pour désirer il faut pouvoir (P. 133(.

— Le désir trouve son expression la plus complète...dans l'effort pour s'assur-

- الإرادة عند المعتزلة لا تصدر عن الرغبات والشهوات، بيد أن الجاحظ أرجع الإرادة إلى الشهوة واللذة. والشهوة عند القاضي تنشأ خارجاً عن إرادتنا، فلا نملك الا نشتهي وهي تتوخى اللذة وسبل تحقيقها (م، جـ ٦، ق ٢، ص ٣٥).

er les moyens de sésirer et defrayer la route du désir (P, 132, 133).

- لا بد في فعل التقدير من أن يكون هناك شهوة. فالله يخلق في الإنسان شهوة النفرة من القبح والترغيب في الحسن. والا لو اقتصر الأمر على شهوة واحدة لكان الفاعل ملجأ. فالرغبات الخاضعة للعقل تلعب دوراً بارزاً في عملية التقدير أي الخلق حتى يصح التكليف «أن المكلف يجب أن يكون مشتهياً ونافر الطبع ليحسن أن يكلف» (م جـ ١١، ص ٣٨٧) وأصل اللذة المنافع «ولذلك يستحيل الانتفاع على من تستحيل اللذة عليه» (، جـ ١١، ٧٨).

— Au sens existentiel, c'est le second moment de la conscience axiologique par lequel la conscience tend à se fondre avec l'autre. (P. 132).

— C'est le moteur de la volonté. (L, I, 198).

— Dans le désir: Préférer et Préférence affective (L, I, 437).

- الرغبات والملذات هي التي تحرك الإرادة دون أن تنحل هذه الأخيرة إليها.

- هنا تتعلق الرغبة بالغرض. والفعل عند المعتزلة يقع مقْدراً حسب القصود والأغراض. فيكون الغرض هنا مخصصاً بالإرادة ومدعوماً بالرغبة.

— Il donne un sens à notre action. (L, II. 175).

- المرغوب فيه: ورد عند المعتزلة بمعنى المراد. لكن المراد غير موجب للإرادة. فالمؤثر في وقوع المراد هو حال المريد «للمريد بكونه مريداً حال» (ن، مسائل، ص ٣٥٣).

— 'LE DÉSIRABLE: objet du désir. (L, I, 199).

ـ الله ـ ان التوحيد الذي فهمته المعتزلة يقتضي تنزيه الله عن كل أفعال النقص وعن كل أوجه الشبه بينه وبين مخلوقاته. بيد أن هذا التنزيه لا يوثق إلا من خلال فهم العقل البشري له. فانطلقوا في ذلك بالاستدلال وقياس الشاهد على الغائب. ففكرة المطلق المخلى كما يفهمها العقل البشري تتمثل بأبرز صورها في فكرة «الله العادل الحكيم».

ـ الله قدر مطلق: نؤثر باستعمال لفظة منزه، لأن التنزيه هو أساس فهم فكرة الألوهية عند المعتزلة. ولما كان الله يعلم ويريد ويفعل ويقدر كل ذلك أي يخلق، كان جوهره فعل خلق أي هو قدر. كما ان الإنسان يفعل ويريد وكل هذه المعاني معبرة عن كونه الذي يقتضيه العدل الالهي.

—DIEU:synthèse de l'esprit et de l'absolu (L, II, 483).

— C'est la valeur suprême (L, II, 486).

— E —

ـ بالنسبة لله القول بالماهية «كفر عند المعتزلة» (الخياط، انتصار، ص ٦٧).

ـ ماهية الشيء أي ما هو عليه، وهذا ما يقابل العلم بالشيء، الذي هو اعتقاد الشيء على ما هو به.

ـ ولكن فلسفة المعتزلة هي فلسفة فعل، لأن العلم بالشيء يتحول إلى عملية تقدير عندما يتبع العلم التخصص بالإرادة. فالإنسان المريد هو العالم هو المقدر، وهو قدر ما يميز الإنسان عند

—ESSENCE: peut être vérité correspond à la raison.

— Valeur → correspond à l'ame desirante. (L, I, 109).

المعتزلة هو الاختيار الحر فالإنسان مخلوق مكلف ومن حيث كونه مخلوقاً فهو ماهية معطاة، ومن حيث كونه مكلفاً هو فعل حرية، لأن العدل الالهي يقتضي ذلك. (راجع فصل الإنسان مخلوق مكلف، وحرية الاختيار).

— rapport entre notre nature et notre liberté (L, I, 290).

أيس وكائن: كون، وجود: «ما نشير إليه» (ق ١٥٨) والإنسان كائن، يعبر عن كونه من خلال أفعاله «الإنسان فاعل» (ق ٥٣٩) الكائن «مقدار أي خالق قديماً كان أو محدثاً (ق ٢٢٨).

— ETRE: La valeur cesoit l'être même justifié et assumé. (L, I, 4).

- أي فعل: الكون فعل، لأن الكائن الإنساني فاعل على الحقيقة دون المجاز فكونه إذن هو فعله «الإنسان فعل» (م، جـ٨، ١٤٩).

— Être, c'est agir (R, 84).

- الإنسان خالق أي مقدر لأفعاله وهو من هذا الوجه يشارك الله في القدرة. وهذه المشاركة تجعله يشعر انه أصل ما يصدر عنه. وبذلك يكون هو خالق أعماله وأصل التيقن منها.

— chaque être par un acte de participation à l'absolu, crée en quelque sorte l'absolu de lui même. (L, I, 731).

والدليل على ذلك الوجوب العقلي كأساس للمسألة الخلقية عند المعتزلة. فمن وقع منه «الفعل مقدراً قديماً كان أو محدثاً» هو خالق (ق ٢٢٨) (انظر الفصل الذي عرضنا فيه لمبدأ المشاركة).

- الفكر: التكليف يقتضي كون الإنسان عاقلاً مفكراً، حتى يصح علمه بفعله وبالتالي تخصيص الإرادة وجه وقوعه فيكون الفكر بذلك هو أساس عمل الإرادة التي تخلق القدر اللازم عن وجه

— Esprit: lien de l'être et de la valeur (L, I, 314).

وقوع الفعل باختيار الفاعل «الفكر هو المعنى الذي يوجب كون المرء (متفكراً) (خ ٤٥).

- الفكر فاعلية خلق وتقدير: الفكر «خلق» أبو عبد الله البصري (ح ٥٤٨).

— Il est une activité valorisante c'est l'acte même de l'idéal. (L. I. 421).

- الفكر، فعل، قدر. المعرفة والمتولدة عن التفكر هي عملية تقدير. وهي عنصر أول من عناصر تقدير الأفعال. فالفعل لا يتحقق عملياً ما لم يكن محكماً بالعلم ومخصصاً بالإرادة ومقدراً بالقدرة. (انظر فصل الفعل، ودور العلم في إخراج الفعل إلى حيز التحقيق).

- قدَّر: «خلق، حقق، فعل» (خ ٢٨٣).

— Évaluer: la valeur semble naitre de l'évaluation (L. I. 34).

— Créer... (L. I. 93).

— Action théorique... par laquelle nous introduisons la valeur dans le monde (L. I. 521).

التقدير معنى حاصل في الإنسان. والفعل وان لم يخرج إلى حيز الوقوع فلا يمنع من ان يبقى مقدوراً لفاعله. والتحقيق العملي مسبوق بفعل نظري هو العلم والإرادة المخصصة أما القدرة فهي التي تحقق «فالذي يقتضيه قادراً هو حدوث الفعل وخروجه من العدم إلى الوجود» (م، جـ٨، ص ٦٣).

- عندما يقدر الفاعل فعله أي يوقعه على وجه مخصوص ومعلوم بإرادته معناه انه لم يقبله كما هو بل تخطى المعطى واختار منه الوجه الذي يريده. هذا هو فعل التنزيه الذي نستنتجه من مذهب المعتزلة. انه تنزيه وجداني أي تخطي ما

— évaluation: transcendance consciente (P. 239).

— Sans évaluation toute conduite saurait déterminée par un système naturel de causes et d'effets et serait par conséquent immanente á la réalité donnée (P. 239).

هو معطى لتقديره على الوجه الذي نريد.

- فعل الساهي والنائم لا قدر له، لأنه غير مقدّر أي غير متضمن العلم فاعله وإرادته له. وفقدان عناصر التقدير يرجع وقوع الفعل من الفاعل إلى أسباب وعلل خارجة عنه. وهذا ما يشبه أفعال الطبيعة المحكومة بحتميات معينة.

- وجود: هو الكون المعلوم المقدر «لا يسمى ما لم يكن مقدوراً» (ق ١٥٨).

— EXISTENCE: ne nous est proposée que pour être valorisée. (L, I, 605).

- «لا معلوم إلا موجود» (ق ١٥٨) (ق.٥٢٠).

- «انه المختص بصفة تظهر عندها الأحكام والصفات» (خ ١٧٦).

- القدر ← فعل ← أي الوجه المعلوم والواقع بإرادة الفاعل. لذلك كان الوجود هو المقدر المعلوم ،عند المعتزلة الواقع المعطى أي الذاتية في الأفعال، ودور الكائن الإنساني أن يضمن هذه المعطيات قصوده ودواعيه ويقدرها بإرادته ويحققها بقدرته فتصبح قدراً أيس ← واقع معطى ← قدر بإرادة الأيس على معنى التقدير.

— Valeur → correspond à existence.

— Passage de l'être → réel → existence, c'est la participation en acte (R, 206).

- الفاعلية في الإنسان ترتد إلى معاني العلم والإرادة.

— elle est agie et vécue (L, I, 281).

والقدرة الحاصلة فيه. وبهذه المعاني الديناميية يعبر الإنسان عن كونه مخلوقاً مكلفاً. فالعمل أي الفعل المتحقق والمعاش هو الذي يعبّر عن كون الإنسان.

— C'est la liberté même en action (L, , 287).

الإنسان فعل حرية واختيار. والفعل يقع منه باختياره فهو ان شاء فعل وان شاء لم يفعل. هذا هو كونه أو وجوده

«فصل الحرية والاختيار عند المعتزلة».

الوجود: من وجد، يجد. ووجد الشيء أو الفعل معناه قدّره، أي اتجه نحوه بإرادة حرة وقدرة على حسب قصوده ودواعيه فالوجود عند المعتزلة فعل وبالتالي قدر. لأن الموجود هو المعلوم المقدر الواقع والمخصص بإرادة الفاعل.

— Valorisation en acte. (R. 205).

— II —

الإنسان: «جملة حية قادرة» (م، جـ ١١ ص ٣١٤). وقادر كما بينا من قبل معناه صحة وقوع الفعل منه. والفعل لا يقع إلا مقدراً، فالقادر إذن هو المقدر أي الخالق.

—HOMME: C. À. D. celui qui évalue (L. I. 93).

ـ الإنسان أصل علمه وعمله وخالق افعاله وهو بالتالي مستحق على ذلك المثوبة والعقوبة مع التكليف والمسؤولية لا بد من حرية الاختيار حتى يصح السؤال. «اتيت لهم عملاً يسألون عنه» (الزمخشري، الكشاف، جـ ٢، ص ٣٦١).

ـ خالق افعاله.

ـ الخلق، قدرة اختراع، وايقاع الأفعال مقدَّرة

— L'homme est son propre auteur responsable et son unique garant car il peut se libérer de tout sauf de. lui même sans peine de s'anéantir (P. 278).

— Il crée son oeuere.

— Puissance de transcender.

— Inventrice et créatrice de ses oeuvres (P. 298).

— I —

منفعة «ان النعمة هي كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان عليه» (خ ٧٧).

ـ «خلقني إياي حياً لينفعني» (خ ٧٧) أي خلقني بما أنا عليه لأجل المنفعة من الخلق. وما أنا عليه أي فاعل ومقدرر، وعن هذه الفعلية تنتج المنفعة.

— INTERET : la valeur réside non pas dans l'acquisition. mais dans le dépassement. et c'est dans ce dépassement que réside l'intérêt le plus haut. (L. I. 37).

ـ المنافع «قد تكون على وجوه، احدها أن يريد أن ينفعه تفضلاً، والثاني أن يريد تعريضه لمنفعة مستحقة على وجه التنظيم بالتكليف، والثالث أن يريد تعريضهم لمنفعة مستحقة على طريقة الاعواض» (م، جـ ١١، ص ١٢٧ ـ ١٢٨). المنفعة تتبع كون «الإنسان مدركاً لما يشتهيه» (م، جـ ١٠، ص ٧٨).

والمنفعة عند المعتزلة هي الغرض الذي يقدر على أساس فعله.

قصد: إرادة الفعل «ان الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل» (ق ٤١٨). والقصد مرحلة متقدمة من مراحل إرادة الفعل وتخصيص وجه وقوعه والقدر اللازم عن هذا الوجه ان هذه التصرفات يجب وقوعها حسب قصدنا ودواعينا» (خ ٣٣٦).

— Intention: fonder une valeur ou une intention c'est le fonder dans la mesure ou l'on se connait comme son inventeur. son créateur et son garant responsable (Heiddeger, P. 278).

ـ «ان القاصد إنما يقصد الفعل في حال كونه (ق ٤١٨).

— Chez kant, l'intention c'est la bonne volonté, c'est la volonté dans son essence (P. 183).

ـ «وأما القصد فهو إرادة من فعل القاصد والمقصود إليه أيضاً فعله» (محيط بالتكليف جـ ١، ص ٢٩٩).

إذا قارن الاختيار القصد، استحال هذا القصد ان يكون إلا قصداً للخير.

ـ اختراع: «الإنسان مخترع (ق ٥٣١)

— Invention: manifeste une préférence. (P. 102).

اخترع أي خلق لا على معنى الإيجاد من العدم بل على معنى التقدير المسبق للفعل.

— Inventer c'est créer (P. 131).

الله منـزه، وفعله هـو فعـل تـنـزيـه، والاختراع منه هو تنزيـه «ولم يثبت انه مما يختص بـه ولا يشـركـه فيـه» (م، جـ ٨، ص ٢٩٨) فـالاختراع ليس مما يختص بـه الله فقط بـل الإنسـان أيضـاً. وهـذا لا يقـودنـا إلى عـلاقـة تشبيهيـة بـين الله والإنسـان، بل ان الاختـراع الإنساني هـو تقدير يختص بمقدورات الإنسان «فلا يجب إذا قـدر العبد عـلى شيء أن يكـون قـادراً على كل شيء» (م، جـ ٨، ص ٢٩٨).

— Conforme au principe de transcendance. (P, 281).

— L —

ـ حـرية الاختيـار: في الحقيقـة لم تـرد لفظة حرية عند المعتزلة بل نجد مصـطلح اختيـار. «العبـد يلحقـه. . . الفم لـزوال اختياره» (م، جـ ١٣، ٤٦٦).

ـ «إرادة الخـير هـي مختـارة كـما انها اختيار» (ق ٢٦٥).

ـ اختيار الإنسان لأفعاله يتم بمعزل عن أي الجـاء أو اضطراراً «الاختيـار كـالضـد للالجاء» (الانتصار ، خياط، ص ٢٥).

— LIBERTÉ: on définit toujours la liberté par le choix. C'est une necessité d'ume activité qui produit ses propres raisons au lieu de les subir (L. I, 428).

ـ الإنسـان فـاعـل عنـد المعتـزلـة، ولا يكون كذلك إلا إذا كان مختاراً. وباختياره يـوقع أفعـاله المتضمنـة لقصوده وإرادتـه. وهو بذلك يؤكد هـذا الاختيار عـلى كونـه من حيث هو مكلف ومسؤول.

— C'est l'acte par lequel l'être s'affirme lui — même (L. I, 425).

في مرحلة الاختيار لا يزال الفاعل حراً ان شاء فعل وان شاء لم يفعل. ومع القصد يصبح الاختيار نهائياً فيقع الفعل مقدراً على الوجه الذي اختاره فاعله. ووقوع الفعل مقدراً على وجه مختار من فاعله هو فعل الحرية «راجع فصل الحرية والاختيار من هذا البحث».

— C'est la puissance qui crée et qui choisit (L. I, 420).

- «الإرادة والاختيار واحد» (خ ٤٦٤) ولما كانت الإرادة «معنى» دينامي في الإنسان كذلك الاختيار. فالاختيار هو الصفة الأساسية للفاعلية الإنسانية. وكون الإنسان حراً مختاراً معناه مقدراً لفعله.

— Libre ne peut qualifier qu'une activité (R, 66).

- أساس فعل التقدير من الإنسان هو اختيار وجه وقوع الفعل. والحرية هي فعل التقدير أي الخلق الإنساني.

— C'est une création transcendante (Heidddeger, P, 278).

- لا معنى لكون الإنسان من حيث هو مكلف، إلا إذا كان حراً مختاراً حتى يصح التكليف، وحتى تتحقق الحكمة من الخلق وهي منفعة البشر. فوجود الإنسان لا معنى له. إذا لم يكن حراً مختاراً، حتى تصح مسؤوليته (راجع فصل المسؤولية، حيث بيّنا كيف أن الحرية هي أساس المسألة الخلقية».

— Elle donne à l'existence un contenu (L, I, 291).

- الاختيار عند المعتزلة ليس موجباً بأسباب ولكنه ناتج عن الإرادة وهي معنى دينامي في الإنسان. فاختار، معناه «أراد» وقد نجد الاختيار «بإرادة قد تقدمتها روية مع تمييز» (الكندي، الرسائل ص ١٦٧)

— LIBERTÉ: Choix, non pas une necessité causale ni une nécessité de nature mais c'est la nécessité d'une activité (L, I, 428).

فحرية الاختيار تتبع فاعلية الإرادة الإنسانية.

— M —

ـ البواعث: «الدواعي: (خ ٦٣٦).
ولكن غالباً ما تكون الدواعي مأخوذة من خارج لذلك فالبواعث هي المحركة للدينامية الفاعلية في الإنسان. والدواعي على نوعين «ما يجب عنده وقوع الفعل، وما لا يجب عنده وقوع الفعل» (ن، في التوحيد، ص ٢٨٨). والدواعي التي يجب عندها وقوع الفعل هي البواعث، وهي التي يرتد العلم بها إلى معنى حاصل فينا. والعلم بالداعي على هذا الوجه يجعل من المريد «إذا قويت دواعيه إلى الشيء إرادة لا محالة، كما انه إذا صرفه الداعي عن الشيء لم يرده «ربما كرهه» (م، جـ ٦، ق ٢، ص ٨). ويمكن مقابلة لفظة دواعي بـ Mobiles.

— MOTIFS: relation entre action et fin (P. 181).

— N —

ـ نفي، عدم: «النفي كل قول واعتقاد دل على عدم الشي، أو كان خبراً عن عدمه» (ق ٤٤٧).
ـ «النفي متصل بالاثبات في العقل» (ق ٤٤٧).
ـ وللنفي وجه مهم عند المعتزلة خصوصاً في اختيار وجه وقوع الفعل. فالإرادة تخصص وجهاً مختاراً وتخصيصها لهذا الوجه المختار معناها تخطيها ونفيها وعدم اختيارها للوجوه الأخرى.

— LA NÉGATION: Elle transforme le donné en obstacle, et que c'est la présence de l'obstacle qui suscite en nous la négation (L. I. 278).

ـ تصرفاتنا محتاجة إلينا «لأنها وقفت على أحوالنا في النفي والإثبات فيجب أن تكون محتاجة إلينا لحدوثها» (ن، في التوحيد، ص ٥٣).

ـ «قد يثبت الشيء على وجه وينفي على غيره» (ق ٣٩٨).

الترك أو عدم الفعل يعني عدم اختيار وجه معيّن، هذا الترك يقابله اختيار وجه آخر. لذلك جعل القاضي وأبو هاشم استحقاق الأحكام يكون على الفعل وعدم الفعل.

— Le **vide** crée par la négotion sollicite une création positive de conscience, en même temps qu'il la rende possible (P, 62).

ـ الآلام: «ان الآلام كغيرها من الأفعال في انها تقبح مرة وتحسن أخرى» (ق ٢٥٤) وهذا يعني أن المعتبر في الألم هو الوجه الذي يقع عليه.

. . . من البعيد أن يعتقد المعتقد العاقل أن الألم بكل حال يكون قبيحاً سواء أراد بالقبيح ما يستحق عليه الذم، أم ما ينفر عنه الطبع، كما ان من البعيد أن يكون كل لذيذ حسناً» (م، جـ ١٣، ٣٨٤).

— La douleur comme négation de la valeur (L, I, 150).

— P —

ـ قوّم: علم. اقتصار عملية التقدير على المعرفة والعلم، لا يخرج الفعل إلى حيز التحقيق، حتى يصبح قدراً. فالعلم يحتاج إلى الإرادة التي تخصص والقدرة التي تنفذ. أما العلم فيحتاج إليه فقط لأحكام الفعل «وإنما نعلم دلالة هذه

— PENSER: Juger la valeur, c'est reduire l'évaluation à une connaissance, ou la connaissance, à une valeur en ce sens l'axiologie devient une manière de penser le réel par rapport à l'action (L, I, 76).

الأفعال المحكمة على كون أحدنا عالماً» (محيط، جـ ١، ص ١١٤).

- والاقتصار على العلم فقط ينفي عنا صفة الفعلية الخالقة، والإرادة المخصصة. فالعلم لوحده لا يكفي، وعملية التقدير تحتاج إلى الإرادة المخصصة.

- المراد والمقدّر، يجب أن يكون مما يصح حدوثه أي ممكناً.
«الإرادة تؤثر في ما يصح وقوعه» (المحيط، جـ ١، ص ٣٠٥).

— LE POSSIBLE: est ce que nous imaginons sous l'action de la Valeur. (L, I, 351).

- هذه الإمكانية الحاصلة في المريد، هي التي تربط بين المعطيات الخارجية وحرية الاختيار عند الإنسان.
فالفاعل المختار، عنده إمكانية فعل احد الضدين الحاصلين بمعزل عنه. وإمكانيته تكمن في انه يضمن أحد الوجهين إرادته باختياره الحركة.

— La Possibilité se trouve toujours dans chaque être fini aux confins de la liberté et de la nature et suppose qu'il doit s'établir entre elle un accord. (L, I, 421).

- إيثار: «الإيثار هو الإرادة» (ق ٤٢٠).
وهذا يعني أن الإيثار يخصص جهة وقوع الفعل وهذه عملية تقدير وخلق إذا ما تبعها تنفيذ بالقدرة.

— LA PRÉFÉRENCE: acte de préférer c'est l'acte même de l'évaluation (L, I, 436).

- والايثار قد يعني «الاختيار» (ق ٤٢٠) والإرادة لا تؤثر ولا تختار إلا حقيقة ما علم حصوله أو حدوثه. فالإيثار أو الاختيار هو الرابط بين العلم والفعل من جهة وتخصيص جهة وقوعه بالإرادة من جهة ثانية، أي كونه مراداً.

— La préférence exige une liaison entre l'intellect et le vouloir (L, I, 417).

الايشـار هنـا بمعنى العــزم. ففي هــذه المرحلة من الإرادة قد يعزم الفاعـل ويغيّر عزمه فيما بعد. أي أنـه قد يؤثـر شيئاً ولا يفعله ثم يعود ويؤثر شيئاً آخراً أي وجهـاً آخر من وجوه وقوع الفعل. والإيثـار على معنى العـزم يجب أن يكون متقـدمـاً عـلى التنفيذ «أما العزم فلا بد من كونه متقدمـاً وان يكـون والمراد المعـزوم عليـه من فعـل فـاعل واحـد» (المحيط جـ ١، ص ٢٩٨) «انـــظر أيـضــاً فـصــل الإرادة في هــذا البحث».

— Faire prévaloir, mais on peut préférer une chose sans la choisir. (L, I, 438).

ـ هنـا الإيثار بمعنى الإرادة والاختيـار، وهـو فعل التقـدير، لأنـه المخصص لجهة وقوع الفعل.

— Préférer c'est l'acte même de l'évaluation (L, I, 436).

ـ إذا نتـج الإيثــار أو الاختيــار عـن الـدواعي، فإن هـذا يعني أن المراد يحـرك فينا ذلك. وللدواعي الخـارجية دور مهم. ولكنها تصبح بواعث عندما نحولهـا بالعلم المتولد عن النظر إلى دافع قوي لتخصيص حـرية وقـوع الفعل. (انـظر فصل الإرادة في هذا البحث).

— Préférence effective: action exercée sur moi par les objets. préférence active; action qui je puis ou dois accomplir; (L, I, 438).

الإرادة عنـدما تقـارن الفعل وهـذا مـا جوّزه القاضي عبد الجبار، يعني أن الإيثار هــذا هـو التحقيق العمــلي لجهـة وقــوع الفعل.

الايشـار، من نوع الإرادة، ويصبـح له قوة تقديـر وخلق عندمـا يقارن التنفيـذ في القصد.

— La préférence a une action créatrice (Lm I, 506).

ـ الايثـار: عنـد الجـاحظ أن غلبـة الشهوات وغلبـة أحـد الـدواعي هي التي تجعلنا نؤثر وجهاً معيناً أو فعلاً معيناً.

— Elle est sous la dependance du désir. (L. I, 516).

ـ قـدره «واعـلم أن الأسـماء تختـلف فتسمى قوة واستطاعـة وطاقـة» (خ ٣٩٣) التقدير من القـدرة والاقتدار، ومنـه القدر «ان الخلق إنما هو التقـدير والمخلوق هـو الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق لـه على وجه» (خ ٥٤٨).

— La puissance: révélatrice de la valeur (L. I, 646).

— Nietzché, met la puissance au dessus de la seusibilité .

ـ والقـدرة أي الاستـطاعـة «هي قبـل الفعـل وهي قدرة عليـه وعـلى ضـده» (ق ٢٣١).

ـ القدرة تنفذ وتحقق ما يحكم به العقل وتخصصه الإرادة. إذن هي عند المعتـزلة تابعة لحكم العقل. والخلق الإرادي لا إلى مجرد الاعتقاد والإحساس. فالفعل يتحقق مقدراً بقدرة. وهنـا تبدو العـلاقة الجـدلية بين القدرة والتقدير (راجـع فصل القـدرة في هذا البحث).

— R —

ـ الواقع: المعـطى، الشيء على مـا هو به. عند المعتزلة المعطيات الخارجية وقـائع معـطاة بـالاستقـلال عنـا «ذاتيـة الحسن والقبح في الأفعال والأشيـاء». وفي القصد الإرادي نحـو الأفعال والأشيـاء وتضمينهـا أغراض المريـد واختيار وجـه معين منهـا، تكمن فاعلية الإنسان.

— RÉALISER: une chose est tenue pour réelle dans la mesure ou elle est extérieure à d'autres (L. I, 20).

ـ انحلال عملية التقدير أي الخلق الإرادي إلى عملية معرفة معناه اقتصار دور الإنسان على العلم بالأفعال فقط دون تقديرها. «العلم اعتقاد الشيء على ما هو به».

— Réduire l'évaluation à une connaissance, c. à. d. qu'il existe une réalité axiologique transcendante et une connaissance adéquate de cette réalité (L, I, 77).

ـ الإنسان لا يكتفي بالعلم بالأشياء والأفعال بل يريدها وهنا يكمن الخلق، فيضمنها قصوده واغراضه ويقدرها بقدرته، فينتج عن ذلك قدر أي فعل.

— du point de vu valeur, la réalité présente en nous un caractère d'intérêt (L, I, 36).

— T —

ـ تنزيه: كثيراً ما قوبلت هذه اللفظة بالفرنسية بمصطلح تعالى بالعربية. ولكن نرى أن مصطلح تنزيه هو الأفضل، طالما أن الله المنزه عن كل شبه هو المتعالي عن هذه المعطيات.

— TRANSCENDANCE: La Valeur nous parait étrangère au réel, alors qu'elle est seulement transcendante à toute chose réalisée, mais afin précisément qu'elle puisse lui donner un sens et devenir le principe de toute nouvelle réalisation (L, I, 309).

ـ ولكن لا نجد عند المعتزلة فعل «التنزيه» أي التعالي عند الإنسان. بل انه من سياق نظريتهم في خلق الأفعال وتقديرها يمكن أن تنسب إلى الإنسان هذا الفعل.

ـ فالفاعل عندما يقدر فعله أي يضمنه إرادته واختياره للوجه الذي يريده منه، حينئذ يتخطى ويتعالى على كل الوجوه الأخرى التي لم يختارها. فقدر الفعل اللازم عن الوجه الذي يقع عليه بإرادة فاعله هو فعل تنزيه، لأنه فعل نفي وخلق في آن معاً. خلق الوجه الذي نريد ونفي باقي الوجوه.

— C'est la transcendance qui assure et garantie l'objectivité des valeurs (P, 56).

ـ المسؤولية تقع على الوجه الذي حصل بإرادة الفاعل. فالفعل قدر ذاتي والفاعل يختار الوجه الذي يريده وعن هذا الوجه بلزم الحكم.

- الوجدان المنزه: وردت عند المعتزلة بمعنى الفكر الذي هو خلق «الخلق، فكر» أبو عبد الله البصري (خ ٥٤٨).

- التقدير هو خلق ونفي في الوقت نفسه.

فاختيار وجه من وجوه الفعل معناه نفي الوجوه الأخرى. فالنفي عدم فعل، وهو موقف تقدير أيضاً لذلك كان استحقاق الحكم عند القاضي معناه تضمينه إرادتنا وتصورنا وأغراضنا وكلها معاني إنسانية تؤكد على حضور الإنسان في العالم.

— La conscience transcendante... en se niant, elle crée en même temps qu'elle se crée. Dès que l'on prend conscience de son néant on se projette soi même selon le mot de heiddeger dans l'existence (P, 131).

- الوظيفة الجدلية للوجدان، هي الأساس علاقة الرغبات والمرادات من حيث هي متحققة فعلاً. والحقيقة أن الوظيفة الجدلية للوجدان عند المعتزلة تبرز من جدلية العلاقة بين العلم والاعتقاد. وعن هذه الجدلية ينشأ العلم اليقيني الذي تستند إليه الإرادة في تخصيصها جهة المراد. وهذا التخصيص هو جهد التنزيه والخلق (انظر فصل الإرادة).

— Le fonctionnement dialectique de la conscience, se représente dans les rapports du désir à la transcendance en acte. (P, 132).

— L'effort de transcendance est créateur (Alquié).

— V —

- قدر: الإستطاعة أو القوة هي الأداة التنفيذية للقدرة المقدرة لجهة وقوع الفعل. فالقدر يبرز حيث يكون هناك قدرة أو قوة. والقادر هو الخالق الذي يلزم عنه القدر. «ان معنى قوي لا يختلف عن معنى قادر» (م، جـ ٥، ص ٢٠٦) «والاقدار هو فعل القدرة» (ن، مسائل، ص ٢٥٦) (راجع فصل القدرة).

— VALEUR: Là ou apparait la valeur, apparait aussi une force (R, 45).

— La réalité de la valeur ne tient ni au sujet, ni à l'objet, elle appartient au système indissoluble de l'activité visant un idéal à travers une forme c. à. d au système.

agent → forme actuelle → idéal, (R. 84).

ـ القدر عند المعتزلة أي الفعل الواقع على جهة مخصصة بإرادة فاعله، هو علاقة بين فعل معطى «حسن ذاتي «وأيس «فاعل ومريد». فالذاتية في الأفعال ناتجة عن الوجوه والاعتبارات التي تقع عليها. حسن ذاتي ← فاعل ← قدر لازم عن وجه يقع عليه بإرادة الفاعل.

ـ القدر هو الفكر المتحقق عملياً. «الخلق فكر» (خ ٥٤٨). شدد المعتزلة على القول أن العلم بالفعل لا يكفي لإخراجه إنما هو فقط لأحكامه. أما الفعل المعلوم والمتحقق عملياً فهو الذي يلزم عند القدر وبالتالي الحكم.

— C'est l'esprit en acte comme participation non statique mais actualisante (R, 205).

ـ القدر: يتبع الإرادة التي تخصص على حسب الأغراض والقصود.

ـ القدر = فعل. أي «وقوعه على وجه» (القاسم الأساس، ص ١٠١). والوقوع يعني التحقيق العملي بالقدر.

— Dans le monde de valeurs il n'est plus question de connaitre mais meme de sentir et de désirer, d'estimer et de vouloir (L, I, 189).

— Elle réside dans un acte (L, I, 226).

ـ القدر هو تمظهر وحضور المطلق. لم يشر المعتزلة إلى ذلك. إنما إطلاقهم تسمية خالق على الإنسان لأنه مقدار، تؤدي إلى مشاركة الله في فعل الخلق من وجه ما. هذه المشاركة تبدو وكأنها تمظهر لفكرة المطلق.

— Elle est la révélation et la présence reconnue de l'absolu. (L, I, 733).

ـ القدر: غاية عمل الإرادة، لأنها هي التي تخصص جهة وقوع الفعل. وبها «يصح منه الفعل على وجه دون وجه» (خ ٤٣٢).

— C'est la fin dernière vers laquelle tend la volonté et dans laquelle elle se repose (L, I, 735).

- القدر = خلق، هو إرادة خلق الخلق «إرادة» (خ ٥٤٨).

— Elle est la justification de la création et de la volonté de création (L, II, 196).

قـد تأتي بمعنى أراد. والإرادة قـد تعني القصد «ارادتي بهذا لـك أي قصدي بهـذا لـك «والقصد إلى الفعـل يتبعه التحقيق، وتضمين جهة الوقوع أي القـدر. والإرادة «التي هي قصد للفعل مـع الفعل لا قبله» (ق ٤١٨).

— VALORISER:Conférerune valeur à un objet. (L, I, 521).

- والإرادة عنـدما تخصص جهـة وقـوع الفعل ويتبع ذلك التنفيذ بـالقدرة، نقـول هذا خلق إرادي، أي تقدير.

— Correspond á la volonté qui est toujours créatrice (L, I, 522).

- الإرادة «يقـع الفعل بهـا عـلى وجـه» (ن، مسائل، ٣٦٣) وعن هذا الوجه يلزم القدر.

— VOLONTÉ: Seule capable de poser la valeur (L, I, 193).

- الإرادة تتعلق بالقدرة عنـد المعتزلـة، أي بالتقدير. «القدرة لا توقع إلا مـا أراد وقـوعه» (شهـرستـاني، نهايـة الأقـدام ص ٤١).

— elle dépend du pouvoir de valoriser (L, I, 522).

- الإرادة ميـل ورغبـة وشـوق يحـدث لـلإنسان نحـو الفعل عنـدما يعتقـد نفعـه «(جرجاني، تعـريفات ص ١٠) كـل هذه المعـاني تسهم في تخصيص جهـة وقـوع الفعـل، ونفي الجهـات التي لا تختـارهـا. فـالإرادة «هي توطـين النفس عـلى الفعـل والترك» (القاسم، الأساس ص ١١٠).

— Elle est une tendance synthétique qui correspond au désir considerée dans sa double intention d'absorber et de supprimer l'autre, puis intention et d'exiger et de créer l'autre (P, 134).

- الإرادة قصـد الفصـل «هي قصـد للفعل مع الفعل» (ق ٤١٨).

— Intention d'agir s'applique à l'action. (P, 155).

«وأمـا القصـد فهـو إرادة من فعـل القاصد والمقصود إليه أيضاً فعله» (محيط بالتكليف، جـ ١، ص ٢٩٨).

ـ الإرادة لا بـد من أن يقـابلهـا مـراد مستقـل عنها. فـالمراد لا يوجب للمـريـد حـال الإرادة بل ان الإرادة هي التي تؤثـر في المراد وذلك بتخصيص جهة وقوعه.

ـ وقـد تكـون الإرادة مضمنـة للمـراد صفة خاصة مثل الخبر، «إنما يكـون خبراً لكـون الفاعـل مريـداً للأخبـار بـه» (ن، مسائل ٣٦٣).

Attraction, besoin, volonté sont également subordonnés à une forme ou a un type à réaliser (R, 42).

المصادر والمراجع

أ ـ المصادر:

ـ ما هو خاص بالمعتزلة:

١ ـ ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ، ٤ مجلدات.

٢ ـ ابن مشوية، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي لطيف وفيصل عون، القاهرة، طبعة ١٩٧٥.

٣ ـ أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة فلزر، بيروت ١٩٦١.

٤ ـ أحمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب القلائد لتصحيح العقائد، مخطوط يقوم بتحقيقه الدكتور البير نادر.

٥ ـ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق طبعة ١٩٦٤.

٦ ـ الصاحب اسماعيل بن عباد، الابانة عن مذهب أهل العدل، سلسلة نفائس المخطوطات، تحقيق الشيخ محمد ياسين، بغداد، دار النهضة، طبعة ثانية ١٩٦٣.

٧ ـ الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة بدون تاريخ.

٨ ـ الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق بادل كرواسي ومحمد الحاجري، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٤٣.

٩ ـ الخياط، الانتصار، تحقيق نيبرج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، طبعة ١٩٧٥.

١٠ ـ الزمخشري، الكشاف، القاهرة، مطبعة الاستقامة، طبعة أولى ١٩٤٦.

١١ ـ القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان

القاهرة، مكتبة النهضة، طبعة أولى ١٩٦٥ .
١٢ ـ القاضي عبد الجبّار، متشابه القرآن، تحقيق الدكتور عدنان زرزور، القاهرة دار التراث، طبعة ١٩٦٩ .
١٣ ـ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق الاب يوسف هوبن، بيروت المطبعة الكاثوليكية جـ ١ ، طبعة عام ١٩٦٥ .
ـ القاضي عبد الجبار، المغني، في أبواب التوحيد والعدل:
١٤ ـ الجزء الرابع، رؤية الباري، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفاء التميمي التفتازاني، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٥ .
١٥ ـ الجزء الخامس الفرق غير الإسلامية، تحقيق الدكتور محمد الخضيري، القاهرة، المؤسسة المصربة العامة، بدون تاريخ .
١٦ ـ الجزء السادس، ق ١ ، التعديل والتجوير ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٢ .
١٧ ـ الجزء السادس، ق ٢ ، الإرادة، تحقيق الأب جورج قنواتي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، بدون تاريخ .
١٨ ـ الجزء السابع خلق القران، تحقيق الدكتور ابراهيم الانباري، القاهرة، دار الكتب طبعة ١٩٦١ .
١٩ ـ الجزء الثامن، المخلوق، تحقيق الدكتور توفيق الطويل، وسعيد زايد القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، بدون تاريخ .
٢٠ ـ الجزء التاسع، التوليد، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٤ .
٢١ ـ الجزء الحادي عشر، التكليف، تحقيق محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٥ .
٢٢ ـ الجزء الثاني عشر، النظر والمعارف، تحقيق الدكتور ابراهيم مدكور، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٢ .
٢٣ ـ الجزء الثالث عشر، اللطف، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٢ .
٢٤ ـ الجزء الرابع عشر، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٥ .
٢٥ ـ الجزء الخامس عشر، التنبوءات والمعجزات، تحقيق الدكتور محمود الخضيري والدكتور محمود قاسم، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، طبعة ١٩٦٥ .

٢٦ - الجزء السادس عشر، اعجاز القرآن، تحقيق امين الخولي، القاهرة ١٩٦٠.
٢٧ - الجزء السابع عشر، الشرعيات، تحقيق امين الخولي، القاهرة، طبعة ١٩٦٢.
٢٨ - القاسم بن محمد بن علي، كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق الدكتور البير نادر، بيروت دار الطليعة، طبعة ١٩٨٠.
٢٩ - النيسابوري، ديوان الأصول في التوحيد، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الكتب، طبعة ١٩٦٩.
٣٠ - النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق الدكتور معن زيادة والدكتور رضوان السيد، بيروت، معهد الإنماء العربي، طبعة أولى ١٩٧٩.

- ما هو خاص بعلم الكلام:

٣١ - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، المطبعة الأدبية، ١٣١٧ هجرية.
٣٢ - الباقلاني، التمهيد، بيروت، نشرة مكارتي، ١٩٥٧.
٣٣ - البغدادي، أصول الدين، اسطنبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨.
٣٤ - البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣.
٣٥ - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هـ. ريتر، اسطنبول طبعة ١٩٣٠.
٣٦ - الجرجاني، التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٦٩.
٣٧ - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، منشورات خياط ١٩٦٦.
٣٨ - الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، حققه الفرد حيوم، بغداد، مكتبة المثنى.
٣٩ - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مصر، طبعة أولى ١٩٦١.
٤٠ - الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة مصر، مطبعة الاعتماد ١٩٥٠.
٤١ - الايجي، شرح المواقف، القاهرة، مطبعة السعادة ١٩٠٧.
٤٢ - اليافعي، مرهم العلل، طبعة كلكتا، ١٩١٠.
٤٣ - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، مصر، بدون تاريخ.

ب ـ المراجع:

٤٤ ـ أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت، دار الكتاب، طبعة عاشرة، ١٩٦٩.

٤٥ ـ أحمد أمين، ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب، طبعة عاشرة، ١٩٦٩.

٤٦ ـ البير نادر، فلسفة المعتزلة، مطبعة الرابطة، ١٩٥١.

٤٧ ـ جميل صليبا، دراسات فلسفية، جـ ١، دمشق، مطبعة جامعة دمشق ١٩٤٥.

٤٨ ـ حسني زينة، العقل عند المعتزلة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، طبعة ثانية ١٩٨٠.

٤٩ ـ زهدي جار الله، المعتزلة، بيروت، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع، طبعة ١٩٧٤.

٥٠ ـ عثمان أمين، دراسات فلسفية، مجموعة مقالات، فيها مقالة أبو الوفاء التفتازاني، القاهرة ١٩٧٤.

٥١ ـ عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة مكتبة النهضة ١٩٤٠.

٥٢ ـ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين. جـ ١، بيروت، دار العلم للملايين. طبعة ثانية ١٩٧٩.

٥٣ ـ عبد الستار الراوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى ١٩٨٠.

٥٤ ـ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧١.

٥٥ ـ عبد الله فياض، تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة، بغداد، مطبعة أسد آباد، ١٩٧٢.

٥٦ ـ عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، القاهرة، مطبعة الرسالة ١٩٧١.

٥٧ ـ غردية وقنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة الأب فريد جبر والشيخ صبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٦٧.

٥٨ ـ فراتز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، نقله إلى العربية الدكتور معن زيادة، والدكتور رضوان السيد، بيروت معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠.

٥٩ ـ القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاهرة، مطبعة النار، طبعة ١٣٣١هـ.

٦٠ ـ محمد عمارة، المعتزلة والثورة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى ١٩٧٧.

٦١ ـ محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧.
٦٢ ـ محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، طبعة أولى ١٩٨٠.
٦٣ ـ محمد رضا المظفر، أصول الفقه، النجف، دار النعمان، طبعة ثانية ١٩٦٦.
٦٤ ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام، مطبعة لجنة التأليف والنشر القاهرة ١٩٤٦.
٦٥ ـ محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، ١٩٥٥.

جـ ـ دراسات عامة:

٦٦ ـ اندريه لالاند، محاضرات في الفلسفة العامة، القسم الثاني، نفسية الأحكام التقويمية ترجمة يوسف كرم، القاهرة ١٩٢٩.
٦٧ ـ توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، طبعة رابعة ١٩٦٤.
٦٨ ـ جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، طبعة أولى ١٩٧٠.
٦٩ ـ جان ڤال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد محمود، القاهرة، ١٩٦٧.
٧٠ ـ يوسف كوميز، القيمة والحرية، ترجمة عادل عوا، دمشق دار الفكر ١٩٧٥.
٧١ ـ ريمون رويه، فلسفة القيم، ترجمة عادل عوا، دمشق، منشورات جامعة دمشق ١٩٦٥.
٧٢ ـ ريمون رويه، عالم القيم، ترجمة عادل عوا، دمشق ١٩٦٩.
٧٣ ـ عادل عوا، القيمة الأخلاقية، دمشق، منشورات جامعة دمشق، طبعة ثانية ١٩٦٥.
٧٤ ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٢.
٧٥ ـ فرانسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، بيروت منشورات عويدات، ١٩٧٠.
٧٦ ـ هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، بيروت دار العلم للملايين ١٩٦٤.
٧٧ ـ يحيى الهويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، طبعة رابعة ١٩٦٦.

د ـ معاجم اللغة العربية:

٧٨ ـ لسان العرب، منشورات دار صادر، بيروت، ١٥ مجلد.
٧٩ ـ معجم اللغة العربية الوسيطة، تحقيق عبد السلام هرون، مصر، ١٩٦٠.
٨٠ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد العطار، القاهرة دار الكتاب العربي دون تاريخ.
٨١ ـ التكملة والذيل والصلة للصفائي، القاهرة، دار الكتب ١٩٧٠.

هـ ـ معاجم فلسفية:

٨٢ ـ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١.
٨٣ ـ فريد جبر، في معجم الغزالي، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٠.
٨٤ ـ يوسف كرم، المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٦٦.

و ـ المصادر باللغة الأجنبية:

1 — André lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie. (P. U. F. 1956).
2 — Emile Brèhier. doutes sur la philosophie des valeurs (revue de métaphysique et morale. 1939).
3 — F. Alquié. l'homme et les valeurs. (cahiers du sud n° 286. année 1947).
4 — Louis Lavelle. traité des valeurs. 2 tomes (P. U. F. Paris 1951).
5 — R. Ruyer. la philosophie des valeurs, collection arman colin. Paris 1952).
6 — R. Polin. la création des valeurs. Paris (P. U. F. 1944).

الفهرس

الباب الأول
الإنسان والقدر

الباب الثاني
عناصر التقدير الإنسانية

الباب الثالث
أحكام الأفعال

الخاتمة

مطابع يوسف بيضون

بيروت - هاتف: ٨٣٧٦٨٧ - ٨٣٧٦٤٩ - ٤٦٠٧٤٣

صدر حديثاً

